المنظمة العربية للترجمة

جيل دولوز

الاختلاف والتكرار

ترجمة

د. وفاء شعبان

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الاختلاف
والتكرار

المنظمة العربية للترجمة

جيـل دولـوز

الاختــلاف والــتكــرار

ترجمة

د. وفـاء شعـبـان

مراجعة

د. جورج زيناتي

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
دولوز، جيل
الاختلاف والتكرار/ جيل دولوز؛ ترجمة وفاء شعبان؛ مراجعة جورج زيناتي.
621 ص. - (فلسفة)
ببليوغرافيا: ص 597 - 609.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1360-2
1. الفلسفة الغربية. 2. النقدية. أ. العنوان. ب. شعبان، وفاء (مترجم). ج. زيناتي، جورج (مراجع). د. السلسلة.
194

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Deleuze, Gilles
Différence et répétition



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان (أبريل) 2009

المحتويات

مقدمة المترجمة

إن ترجمة كتاب في الفلسفة الفرنسية المعاصرة إلى العربية ليس عملاً بسيطاً أو سهلاً، وتتطلب جهداً استثنائياً، بشكل خاص إذا تناول فيلسوفاً كبيراً مثل جيل دولوز، وتحديداً كتابه **الاختلاف والتكرار** (*Différence et répétition*)؛ فهذا النوع من الترجمة يتطلب توافُرَ شروط عديدة، يتعلق بعضها بأهمية أن يكون المترجم ضليعاً باللغتين العربية والفرنسية، وبعضها الآخر بالتعمق بالفلسفة وخاصة المعاصرة منها، وتحديداً الفرنسية.

إنما هناك شروط ضرورية لا يمكن تجاوزها في ترجمة كتاب كـ: **الاختلاف والتكرار**، وهي الحاجة إلى ولوج الثقافة الفرنسية المعاصرة في كلّ اتساعها، وإلى اشتمال معرفة المترجم لمختلف ميادين المعرفة، الأدبية منها والعلمية بِكُلّ فروعها، كما الفنون بتعدديتها. بكلام آخر: عليه أن يكون مستعدّاً لمقاربة ميادين تبدو بعيدة عن الفلسفة، وهذا ما فعله جيل دولوز نفسه، الذي وإن كان فيلسوفاً بِكُلّ معنى الكلمة ـ وربما لهذا السبب ـ سمح لنفسه بخوض مختلف النشاطات الإنسانية، ولكن من غير أن يحلّ محل أصحابها، بل بتفكير معارفهم، تعبيراً عن مسؤولية الفلسفة، وبالتالي عن حقّ الفيلسوف بالتدخل في مختلف المعارف ـ باعتبارها نشاطات تخص

الإنسان ـ لاستقاء مواد منها يُعْمِل فيها فكره ويستمد المصطلحات والمفاهيم التي يشحذها بما يتناسب مع تفكيره.

ومن هذا المنظور، ولننجح في تقديم نصّ واضح ومقروء وأمين للنصّ الأصلي إلى أبعد حدود، آثرنا الابتعاد قدر المستطاع عن الترجمة الآلية التي يكتفي صاحبها بإتقان بعض معايير الترجمة وأصولها المعتمدة، لأن مجرد تطبيقها لا يؤدي الغرض من الترجمة إطلاقاً. فكان لا بدّ لنا من ولوج روح النصّ والنظر فيه من الداخل، وإجراء نوع من الحميمية معه. ولا نخفي صعوبة مشروعنا هذا، فلغة فيلسوفنا الصعبة والمعقدة والغنية، وأسلوبه المتماسك ولكنِ المتضمن تعدديةً في المناهج، وثقافته التي ليست فرنسية فحسب، وإنما كونية أيضاً، تتطلب صياغتها إلى لغتنا جهداً كبيراً من قبل المترجم. ولن تكون ترجمتنا هذه إلا إحدى قراءات هذا الكتاب لأنه ستبقى دوماً أشياء كثيرة يصعب التقاطها.

الاختلاف والتكرار هو عبارة عن أطروحة دكتوراه ناقشها جيل دولوز سنة 1968. وهو كتاب غني بالمفاهيم التي اكتمل بعضها وبقي البعض الآخر في طور التشكل. يمكن اعتباره بمثابة توليف يجمع في كلّ واحد وأصيل حصيلة الجهود السابقة للمؤلّف، ويؤسس توجهات أعماله المستقبلية، مما يعطيه أهميته الخاصة به، في إطار فكر دولوز بشكل عام. وسوف تتضح هذه الأهمية في مؤلّفاته اللاحقة حيث سيتوسع عدد كبير من مفاهيمه، ويتخذ أهمية كبيرة.

إلا أن من المهم التوقف عند بعض الخطوط التي ترتسم في فلسفة دولوز، والتي تقرّبنا منه إلى حدّ يسمح لنا بتلمّس بعض العلامات الفارقة، التي جعلت من كتاب **الاختلاف والتكرار** ليس مجرد تعبير عن المرحلة الانتقالية بين ما سبق وما سيتبع من كتبه فحسب، ولكن بين ما سبق وما سيتبع من حياة الفكر المعاصرة.

إن هَمَّ فيلسوفِنا ليس استعراض النظريات الكبرى ولا التجريدات أو العموميات، وليس ما يقع تحت عنوان الممكن والكلي والمجرد، إنما كما أراد هو نفسه وكرر: جَعْلُ حياتنا نفسها ممكنة. وهذا هو معنى الأصالة والجِدَّة اللتين علينا البحث عنهما في هذا الكتاب تحت عنوان مفردتي «اختلاف» و«تكرار»، واللتين تتضمنهما مفاهيم دولوز الغزيرة والمتبدلة دوماً.

في هذا الكتاب، كما في كلّ كتبه، وقف دولوز ضدّ كلّ أشكال استسلام الفلسفة لغيرها. فعارض بشدة سيادة الفلسفة التحليلية، ومختلف أشكال «العودة إلى...»، كالعودة إلى كَنْت، أو الذات، أو الأخلاق، أو حقوق الإنسان... التي كانت رائجة في الحقل الفلسفي. وقف دولوز ضدّ مفهوم «نهاية الفلسفة»، قائلاً إنه في غير زمانه ويحمل فلسفة أكثر من أي وقت مضى، ومؤكّدا أنه مازال بالإمكان «التفلسف»، محققاً فكرة فوكو القائلة إن «معه الفلسفة تعود ممكنة»[1].

يقول زورابتشفيلي (Zourabichvili) في شرحه لفكر دولوز إن مشكلة الفكر الأكثر عمومية هي ربما مشكلة ضرورته: ليست ضرورة التفكير، ولكن كيف نتوصل إلى فكر ضروري. إن أول تجربة للفكر هي أنه ليس لدينا خيار، وأننا لا نريد أن نمتلك خياراً، وأننا لا نعلن إلا ما نتمناه. ويكون المفكر سعيداً عندما لا يعود يمتلك خياراً[2]. هذه المشكلة ستكون حاضرة في كلّ كتابات دولوز الذي

[إن الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من أصل الكتاب (باستثناء مقدمة المترجم). أما تلك المشار إليها بـ (*) فهي من وضع المترجم].

(1) Philippe Mengue, *Gilles Deleuze, ou, le système du multiple*, collection philosophie, épistémologie (Paris: Editions kimé, 1994), p. 7.

(2) François Zourabichvili, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, philosophies (Paris: Presses universitaires de France, 1994), p. 7.

بحث مطولاً في الفكر وكيفية إدخال الجدة إلى التفكير. وربما الإجابة عن سؤال ضرورة التفكير هي التي نصادفها في كلّ ما كتب.

خصص دولوز للفلسفة في أواخر حياته سنة 1991 كتاب **ما الفلسفة؟**[3] (*Qu'est ce que la philosophie?*) الذي يعد أهمَّ مؤلَّف له على الإطلاق، أنجز به مسيرته الفلسفية الطويلة، ووضع حداً لِكُلّ محاولات إنهاء الفلسفة أو ربط مسيرتها بمسيرة معارف أخرى. في هذا الكتاب أراد دولوز تأكيد أن عبارة «موت الفلسفة» الشائعة لا قيمة لها، وأن عمل الفلسفة مازال ممكناً. حتّى ذهب فوكو (Foucault) إلى القول إنه يوماً ما ربما سيصبح القرن دولوزيّاً. ويقصد فوكو بالتأكيد القرن العشرين. إنّه فكر جديد ممكن، وبل وميضٌ نشأ يحمل اسم دولوز.

قارب دولوز الفلسفة من زاوية جديدة كلياً: أكد على أن الفلسفة ليست تأملاً، وأن لا شأن لها مع التجريد، وأنها تسعى إلى أن يكون لها الدور في إبداع أساليب حياة جديدة. إلا أنه لم يدرجها في إطار الفلسفات العينية أو فلسفات التمثل.

ورغم أنه فيلسوف كلاسيكي، وأنه أعمل الفكر في كل ميادين المعرفة ونشاطاتها، فهو لم يقل أبداً إن الفلسفة مِلكة العلوم، ولم يربط بين وجودها ووجود هذه العلوم: من جهة، ليس لدى الفلسفة أي امتياز على كلّ أشكال الفكر الأخرى (فن، علم...). ولكن من جهة أخرى، تبقى الفلسفة مستقلّة عن كلّ المعارف (ألسنية، تحليل نفسي، إناسة، تحليل اجتماعي وثقافي، إبيستمولوجيا ... إلخ). وهي بعيدة جداً عن أسلوب الوضعية الجديدة الخاضعة لمنطق

---

(3) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce-que la philosophie?* (Paris: Editions de minuit, 1991).

الفلسفة التحليلية الأنجلوساكسونية. ولا تتلقى الفلسفة إطلاقاً مشكلاتها من حقول الدراسات الأخرى. وعندما تستورد مفاهيم وإشكاليات ما، فلا يمكنها أن تتجنبها، بل تجد نفسها مجبرة على إعادة شحذها وإعادة اشتغالها في خدمة مشكلاتها الخاصة بها. وبإعادة إبداع مفاهيمها، فإنها تبدعها لذاتها وبذاتها فقط[4].

أراد دولوز بمفاهيمه هذه أن يدخل أسلوب تفكير جديد يخص الفلسفة بشكل مستقل تماماً عن كلّ المعارف. وعندما قارب في مؤلّفاته علوماً تجريبية غنية، منها علم النفس والتاريخ والجغرافيا والإثنولوجيا والألسنية والبيولوجيا، فإنه بقي فيلسوفاً وبقي همه منصبّاً على الفلسفة وحدها.

إن استبداله الفلاسفة الكلاسيكيين المألوفين في تاريخ الفلسفة بآخرين عُرفوا بأساليبهم المغايرة للسائد والغريبة (سبينوزا ونيتشه وبرغسون)[5]، يعود إلى أنه أراد التفكير على نحو مغاير، وليؤكّد موقفه المندد دوماً بالصورة الدغمائية للفكر من خلال صورة جديدة، وليصيغ بالمقابل تصوراً جديداً للفلسفة. وقد وضع لهذا مسطح محايثة (Immanence)، أي شيَّد فضاءً فكرياً حيث لا وجود لعناصر مجاوزة، أي لمقولات عليا تسيطر على الأشياء وتنظمها، كـ: الواحد، والخير، والله، والعقل، والذات الفاعلة، ولم يعد من وجود إلا لكثرات ما هو مؤثر وكثرات قوى وعلامات وتوجهات... إلخ، بعيداً عن الذاتية أو الفوضى، بحيث تُقَيَّم السياقات في ضوء شدتها وقدرتها المبدعة نسبياً. إن أصالة فكر دولوز تعود إلى تفسير

(4) Mengue, *Gilles Deleuze, ou, le système du multiple*, p. 9.

(5) Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction* (Paris: Pocket, 2007), p. 51.

شروط الجدة، في البداية من خلال مفاهيم كالكثرة والفردنة والبدوي والصيرورة والافتراضي[6].

أراد دولوز إنشاء الجديد، أي طريقة تفكير جديدة، حيث لا بحث عن أصول، ولكن أخذ الأشياء من الوسط حيث تنمو. ولم يهتم دولوز بالأبدي، وحصر تفكيره بتشكل الجديد وظهور ما يسميه فوكو «الراهنية» (L'Actuel)، وذلك برفض خطّ التحليل والنظرة الفلسفيين اللذَيْن يمران بالبداية والماهيات والأصل والغاية والكلي والكليات... إلخ. ورجّح منظوراً آخر، يتابع منه الأحداث والفرادات في صيرورة. إن ظهور الجديد تطلّب أيضاً البحث في سياقات الأفعال التي تسحق الكمونيات المبدِعة من أجل هدمها[7].

وربما انطلقت معارضة دولوز لِكْلّ فلسفة تحيل إلى الهوية من هذا المنظور: لا يمكن للهوية أن تكون إلا مخمّناً بها، لأن الفكر يعطي قبلياً شكلَ ما لم يعرفه بعد (عندئذ يبدأ اختلاط المحايثة والإنهاء). حتّى إنَّ الفكر الذي يعتقد بواقع خارجي، يحيل في نهاية الأمر إلى وضعية إله بوصفه خارج مطلق[8].

كرر دولوز في قراءته لِكُلّ فيلسوف، رفضَه للأشكال التقليدية الموجودة مسبقاً للذات والموضوع، للوعي والعالم. وسعى إلى إقصاء المجاوزة لصالح تقسيم مسطّح لتجربة محضة وبلا ذات. انطلاقاً منه يحضر الوجود تحت محيطات جديدة، بواسطة اختلاف كثرة لامتجانس... إلخ، وهذا ما يبلغه الفيلسوف في **الاختلاف والتكرار**[9].

---

(6) المصدر نفسه، ص 35.

(7) المصدر نفسه، ص 32.

(8) Zourabichvili, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, p. 12.

(9) Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, p. 52.

تنطلق فكرة الجِدّة عند دولوز في تعريفه الفلسفة بفن إبداع المفاهيم. وهكذا نتعرف إلى الفيلسوف بالمفاهيم، وبنقص المفاهيم، فنعرف ما هي المفاهيم غير القابلة للحياة والعشوائية والمتقلبة التي لا تصمد لحظة، وتلك التي تكون ـ على العكس من ذلك ـ مصنوعة جيداً وتشهد ربما على إبداع مقلق وخطر[10].

إلا أن هذه الجِدّة نفسَها لم تجعله يعيد النظر ببداياتها أو شروطها. وإذا كان البحث في الفلسفة يحيل إلى البحث في مفاهيمها، فهذه المفاهيم ـ كما الفلسفة ـ تحتاج إلى توافر شروط لتظهر. ويبدو أن الكثير من المشتغلين بالفلسفة قد تناسوها، أو ظنوا أن وجودها تحصيل حاصل. إن هيمنة العلم الطبيعي بِكُلّ فروعه، بشكل خاص التطبيقية منها، واستعارة بعض المصطلحات الخاصة بالفلسفة في نشاطات الحياة اليومية المتسمة بالاستهلاك المرتبط بشكل خاص بالتسويق، كلّ ذلك جعلنا ننسى أنه يجب دوماً إعادة التفكير بشروط وجود الفلسفة.

تتخذ الفلسفة إذن مغزى سياسياً من خلال ما أسماه دولوز «الصيرورة ثورياً للفلسفة»، كحلف الفلسفة مع قوى عصره المبدعة، القوى التي تعطي إشارة باتجاه قيم جديدة وطرق جديدة للحياة والإحساس[11]. سعى دولوز إلى صنع فلسفة بواسطة التحرر من القيود التي تفرضها السلطة الرسمية، التي تُلْزِم من أجل الإعداد للفلسفة المرور بفلاسفة كلاسيكيين. وأراد وضع طريق أصيلة، وذلك بالتحول عن الفلاسفة الكلاسيكيين الذين فرَضَهم تاريخُ

---

(10) Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce-que la philosophie?*, pp. 8-9.

(11) Bouaniche, Ibid., p. 34.

الفلسفة، والانتقال إلى اخرين يمتازون بالفرادة، نظرا لصعوبة تصنيفهم[12].

في **ما الفلسفة؟** (*Qu'est-ce-que la philosophie?*) توقف دولوز بشكل أساسي عند فكرة الفيلسوف، انطلاقاً من التمييز بينه وبين من يمتلك الحقيقة. ورجع إلى اليونانيين الذين استبدلوا الحكيم الشرقي الذي يفكر بالصور، بالفيلسوف الصديق الذي يبحث عن الحكمة من غير أن يقتنيها، ويفكر بالمفاهيم. ورأى أنه لا يمكن تحت أي ظرف تخطّي الصداقة. هذا أنه عندما يدّعي المرء اقتناء الحقيقي، فلا يعود يشعر أنه محتاج إلى أي شيء، ويصبح الدرس الأول للفلسفة في أصلها اليوناني، الصداقة. وقد أعاد دولوز قراءة معنى الصديق في الفلسفة، والذي يشير إلى حضور ضمني للفكر، بل إلى شرط إمكان الفكر نفسه، ويصفه دولوز بـ: «المقولة الحية»، و«المعيوش المتعالي».

يعلق دولوز أهمية كبيرة على الأصل اليوناني للفلسفة، من منطلق أن الفلسفة لا تظهر ولا تمارَس من غير شروط خارجية عنها. هذه الشروط توفرت في المدينة اليونانية القديمة. فيقول إن المدينة، خلافاً للإمبراطوريات أو الدول، تكتشف الصراع بما هو قاعدة مجتمع «الأصدقاء»، جماعة الناس الأحرار بما هم متنافسون (مواطنون). ويبلغ التنافس ذروته مع تنافس الفيلسوف والسفسطائيين الذين يسلخون جلد الحكيم العجوز. بهذا يصبح ضرورياً تمييز الصديق الحقيقي عن الصديق المزيف، والمفهوم عن الوهم[13]. إن الفلسفة تتطلب شروطاً من غيرها تصبح ممارستها مستحيلة. ولن تقوم من غير شروط مماثلة لتلك التي توفرت في المدينة اليونانية القديمة ثمّ في المدن الرأسمالية الغربية.

---

(12) المصدر نفسه، ص 47.

(13) Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce-que la philosophie?*, pp. 14-15.

باختصار، يمكن القول إن نَسْبَ ممارسة الفلسفة إلى المدينة اليونانية يعود إلى وجود مجتمع أصدقاء حيث المنافسة وتبادل الآراء والمحايثة. وهذا يفسر اهتمام دولوز بما هو خارج الفلسفة. وسوف يلازم هذا الاهتمام كلّ مؤلّفاته.

وإذا عرَّفَ دولوز الفلسفةَ بـ «فن إبداع المفاهيم»، والفيلسوف بـ «من أبدع مفاهيم جديدة»، فالأمر ينطبق عليه شخصياً: ارتبطت باسمه لائحة طويلة من المفاهيم الجديدة تميزت بعدم ظهورها دفعة واحدة. وسعى دولوز دوماً وفي كلّ مؤلف من مؤلّفاته إلى ابتكار مفاهيم جديدة، بل إلى التخلي عن بعضها وإعادة النظر بالبعض الآخر والتجديد فيها. ويمكن القول إن بعض المفاهيم التي شدد عليها دولوز، كـ: «الجدة» و«الصيرورة» و«الاختلاف»، تنطبق على استعماله للمفاهيم التي لا تتوقف عن التجدد والصيرورة والاختلاف عن نفسها. بهذه المفاهيم عينها أعاد إحياء مفاهيم قديمة بدت من خلاله راهنة.

وأخذ دولوز على الفلاسفة أنهم لم ينشغلوا بشكل كافٍ بطبيعة المفهوم بما هو واقع فلسفي، بل فضلوا اعتباره معرفة أو تمثلاً معطَيَيْن، يفسَّران بملكات قادرة على تشكيله (التجريد أو التعميم) أو استعماله (الحاكمة). ورأى أن المفهوم لا يعطى بل يُبدَع، أو عليه أن يُبَدع. ويتعلق إبداع المفهوم بنشاط إبداعي حرّ يطرح نفسه في ذاته بشكل مستقل، وبالضرورة. والأكثر ذاتية هو الأكثر موضوعية، رغم أن ما بعد الكَنْتيين أعاروا أكبر انتباه إلى المفهوم كواقع فلسفي[14].

من المهم لنبدأ، أن نتوقف عند سيرة دولوز الشخصية، رغم

---

(14) المصدر نفسه، ص 16-17.

نفيه لذاتية الفيلسوف، لأنه برأينا لا يمكن فصل فلسفة ما عن سيرة صاحبها. فهذه السيرة نفسها ليست كلها ذاتية، ولا هي حالة وعي ذاتية، بل تمفصل بين داخل وخارج، بين الزمن الحاضر والزمنين الماضي والمستقبل. ورغم أن دولوز قلَّل من أهمية حياة الأساتذة في تكوين فكر الفلاسفة، فإننا نرى من جهتنا أن حياة الفيلسوف تشكل كُلاًّ واحداً مع فلسفته. أليست الضغوط التي تأتي من الخارج وتؤدي إلى التفكير هي ضغوط الحياة نفسها؟

ألّف دولوز حوالى ثلاثين كتاباً بين عامي 1953 و1993. ويمكن القول إن حياة دولوز انطبعت بحدثين كان لهما تأثير حاسم في مسيرته الفكرية:

الأول، لقاؤه بفيليكس غاتاري (Félix Guattari)، المحلل النفسي الذي تشارك معه بكتب كثيرة، أحدثت تأثيراً واضحاً على الفكر بما تضمنته من قلب للتفكير في بعض مفاهيم التحليل النفسي القادمة من فرويد ثمّ لاكان.

الثاني، ممارسته للتدريس في جامعة فانسان (Vincenne)، حيث عايش بيئة ثورية ترفض كلّ القيود التقليدية التي درجت عليها الجامعات. وتقيم مع المعرفة علاقة حرية تخرج عن كلّ قيود السلطة ومعاييرها القسرية. غير أنها لم تستمر طويلاً وفق ما تمنى دولوز. فتحولت لاحقاً إلى نوع من الفوضى العدمية، وليس نحو الحرية التي سعى إليها فيلسوفنا. وهذا ما فرض لاحقاً إعادة النظر بنظامها.

ولد دولوز سنة 1925[15]، في باريس في الدائرة السابعة عشرة. توجه نحو الأدب بتأثير أستاذه بيار هلبواك (Pierre Halbwachs)

(15) انظر Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, pp. 13-38.

بتذوق قراءات بودلير وأناتول فرانس وأندريه جيد، وذلك سيغذي لاحقاً كلّ أعماله. وكان لأستاذ الفلسفة م. فيال (M. Vial) في ثانوية كارنو (Carnot) في باريس تأثير بالغ عليه عندما أصبح في الصف النهائي. وبدت هذه التجربة قوية أدت به إلى أن ينذر حياته للفلسفة. نذكر أنه تعرف في الثانوية نفسها إلى ميشال تورنييه (Michel Tournier). ثمّ بدأ التحضير لدار المعلمين العليا، فعرف جان هيبوليت (Jean Hyppolite) شارح هيغل الشهير. بعد نجاحه في مباراة دار المعلمين العليا التقى بكانغيلام (Georges Canguilhem) أستاذه. وقرأ دولوز مؤلّفات فلاسفة أثرت فيه إلى جانب أساتذته، خاصة من ناحية الجِدّة، منهم جان فال (Jean Wahl) (1888 ـ 1974)، وأيضاً سارتر، الذي برأيه ـ رغم قطيعته مع الوجودية ـ جدَّد في التفكير. ثم توسعت قراءاته نحو كافكا، وهوسرل، وهايدغر، والرواية الأميركية، حيث تلمّس بعض علامات الجدّة.

بعد حصوله على Agrégation سنة 1948 باشر التعليم في الثانوي. ثمّ انتقل إلى السوربون سنة 1957 حتّى 1960، حيث عمل في مركز الأبحاث العلمية (CNRS). أصدر كتاب **نيتشه والفلسفة** (*Nietzche et la philosophie*) سنة 1962. والتقى فوكو الذي اهتم بأعماله. وانتقل للتعليم في جامعة ليون حتّى سنة 1969. وكان قد ناقش أطروحته للدكتوراه مع موريس دو غانديلاك (Maurice de Gandillac)، وهي نواة **الاختلاف والتكرار** كما ذكرنا. وناقش إلى جانبها مع فرديناند ألكييه (Ferdinand Alquié) أطروحة ثانوية بعنوان **سبينوزا ومشكلة التعبير** (*Spinoza et le problème de l'expression*).

خلال سنة 1968 التي تميزت بحركة أيار الطلابية، قام بنقلة نحو السياسة: التقى بالحركة التي أسسها فوكو، وهي «جماعة الإعلام حول السجون». وشارك بتظاهرات ضدّ القضاء. وبانزلاقه نحو السياسة وجدت فلسفته في الأحداث التي اجتازت المجتمع مادة

غنية ومصدراً للتفكير. التقى بالمحلل النفسي الشيوعي فيليكس غاتاري سنة 1969، وألف معه عدة كتب، أشرنا إليها سابقاً.

وكان دولوز كما ذكرنا، قد عُيِّن للتدريس في جامعة فانسان (باريس الثامنة) سنة 1969 حيث بقي حتّى تقاعده سنة 1987. وخلال تدريسه في هذه الجامعة، أصدر كتبه: **الأنتي أوديب** (*Anti Oedipe*) (1972) (مع غاتاري)، وهو كتاب مهم جعل دولوز من كبار مفكري أحداث 68، تناول الآلات الراغبة. ثمّ **ألف مسطح** (*Mille Plateaux*) (1980) (مع غاتاري) الذي يبحث في التجهيزات وخطوط الهروب. كذلك وضع كتباً عن السينما: **الصورة ـ الزمن** (*L'Image-temps*) و**الصورة ـ الحركة** (*L'Image-mouvement*)، وعن لايبنتز كتاب **الطيّة** (*Pli*).

وفي نهاية هذه النشاطية الاشتدادية بدأت صحة دولوز تتراجع بالمرض. فنشر بعض الكتب، منها: **المحادثات** (*Pourparlers*) (1990)، و**المنهك** (*L'Epuisé*) (1992)، و**النقد والعيادة** (*Critique et clinique*) (1993). وصوّر فيلم فيديو للتلفزة (*L'Abécédaire*). وانتحر دولوز سنة 1995 بعد أن بلغ مرضه مرحلة متقدمة وصعبة.

من النقاد من يقول إنه من الصعب مقاربة أعمال دولوز بمقاييس زمنية. ويبدو أن أعماله لا تتبع نمواً أو تطوراً، إنما تعمل بحسب تكرار تحليلاته على «حالات فكرية» مختلفة، منها هيوم ونيتشه وبيكون والسينما والأدب... إلخ. وقد تفجر عمل فكره في كثرة كتب، يعثر كلّ كتاب منها لجهته، ويعمّق بمفاهيمه الخاصة به، التوجهَ الأساسيّ عينه، متبعاً طريقة برغسونية تتطلب «لِكُلّ مشكلة جديدة جهداً جديداً بأكمله»[16].

---

(16) المصدر نفسه، ص 38.

وميَّز دولوز نفسُه كتاباتِه الفلسفية بحسب ثلاث مراحل تتوزع فيها ثلاثة أنماط من الكتب، ووفق ثلاثة مشاريع تفصل بينها محطات تنتظم حول اهتمامات متميزة:

1) في البداية كتب **تاريخ الفلسفة**، وهي بشكل دراسات وشروح كلاسيكية حول بعض الفلاسفة، هيوم ونيتشه وبروست وسبينوزا وبرغسون. وتنتهي في **الاختلاف والتكرار** و**منطق المعنى** (*Logique du sens*)، اللذين بدأ بهما مشروعه الفلسفي الشخصي بالبروز. ولم تنحصر جِدّة دولوز فقط من خلال فلسفته الشخصية التي باشرها في المرحلة الثانية من أعماله، إنما نجدها تظهر في قراءاته للفلاسفة في المرحلة الأولى، حيث لم يتوقف عن تأكيد فكر خاص به وأصيل[17].

2) شكّل لقاؤه بفيليكس غاتاري بداية مرحلة ثانية تعاونا فيها تعاوناً وثيقاً. هنا استشعر دولوز محاولة صنع فلسفة. ويمكن القول إن مؤلّفات هذه المرحلة كُتِبَت بأربع أيد: من سنة 1972 مع **الأنتي أوديب** إلى سنة 1980 مع **ألف مسطح** الذي يختمها[18].

3) أخيراً الدراسات المركزة حول مجال الفن، خصوصاً الرسم والأدب والسينما. وبدا فيها كما لو أن دولوز حصر مشروعه أخيراً بميدان خاص يتمتع بامتياز[19].

غير أنه رغم وجود هذه المراحل الثلاث، يمكن اعتبارها متباعدة أو منفصلة وقد استطاع دولوز أن يجعلها تنصهر فيما بينها، وتتمدد إلى بعضها البعض وتختلط. وجهد للتخفيف من حدة

---

(17) Zourabichvili, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, p. 5.

(18) Bouaniche, Ibid., pp. 38-39.

(19) المصدر نفسه، ص 39.

القطائع، واضعاً في مقدمة اهتمامه استمرارية مشروعه. وتعود هذه الاستمرارية إلى وحدة الهدف المتابع، وإلى دوام الوسائل التي يستعملها. وفي كلّ هذه المراحل، التي ينتقل فيها من تاريخ الفلسفة إلى صنع الفلسفة، ثمّ إلى إنشاء نظرية للفنون، نجده مثابراً بطريقته في صنع الفلسفة، وهي الإبداع الدائم للمفاهيم بحسب نمطيات (Modalités) متنوعة، ومن خلال موضوعات مختلفة.

وتقابل هذه المراحل الثلاث إذن ثلاثة محاور: الفكر والسياسة والجماليات. في كلّ مرحلة يخضع ميدانان لميدان ثالث أوحد. في المرحلة الأولى منذ دراسته حول هيوم ثمّ **الاختلاف والتكرار** و**منطق المعنى**، سعى إلى تكوين طريقة جديدة لفهم الفكر، ليست استعداداً فطرياً، ولكن ملَكة لا يمكنها أن تولد إلا من لقائها بشيء جديد، وإن كان هذا التكوين للفكر يكشفها ويطرحها بوصفها فعلَ إبداع. ثمّ من **الأنتي أوديب** إلى **ألف مسطح** ولصالح ما أسماه دولوز «الانتقال إلى السياسة»، نقل تجربة الجِدّة إلى داخل نظرية الثقافة والسلطة، مقترحاً تحليل شروط الإبداع في الحقل الاجتماعي. وأخيراً عن طريق إعادة التركيز على ميدان الإبداع الفني الذي اتبعه دولوز لم يعد هناك من أهمية للتأمل حول الجديد من غير العثور على الخطوط السابقة للفكر والسياسة. من كلّ هذه المراحل نتج تصور دولوز للفلسفة[20].

والآن ما هي ملامح فكر دولوز، الذي توقع فوكو أن به ربما سيرتبط القرن العشرون؟ أسندت إلى فلسفة دولوز تسميات عدة، منها: فلسفة الاختلاف أو الصيرورة أو الحدث أو التبديلات والتحول (Métamorphoses) أو الإيجابية. تفرض هذه الفلسفة نفسها كفلسفة الحدث. وهذا ما عناه بقوله إنه بحث في كلّ أعماله دوماً عن طبيعة

---

(20) المصدر نفسه، ص 39-40.

الحدث[21]. ويمكننا أن نضيف تسميات أخرى مثل فلسفة الوجود، أو أيضاً فلسفة الكثرة، أو حتّى فلسفة المعنى أو فلسفة الإبداع، وكذلك فلسفة الموت كما جاء عند ألان باديو[22] (Alain Badiou).

ونُعِت دولوز أيضاً بالمفكر البدوي. وفي توجهه نحو تقويض صورة الفكر التقليدية ابتعد عن فلاسفة تقليديين من أمثال ديكارت وكَنْت وهيغل وهوسرل. كما عاد إلى فلاسفة سابقين وقدّم عنهم قراءة تساهم ببناء صورة جديدة للفكر: من الرواقيين إلى هيوم ونيتشه وبرغسون، من غير أن ننسى سبينوزا، وهي أسماء أثارت الكثير من الجدل بين الفلاسفة، ولا تحظى برضى الفلاسفة الكلاسيكيين. ولفت ألان باديو استعماله لأسماء غير معهودة في الفلسفة، مثل الرسام بايكون (Bacon) والكتّاب بروست (Proust) وملفيل (Melville) ولويس كارول (Lewis Caroll) وبيكيت (Beckett)، وفلاسفة غير متوقعين مثل وايتهد (Whitehead) ودنس سكوت (Duns Scot) وتارد (Tarde)، وحتّى رياضي مثل ريمان (Riemann)، فضلاً عن السينمائيين. فقد أراد من خلال قراءته لهم إبداع طريقة تفكير جديدة تقوّض الميتافيزيقا وتقلب الأفلاطونية[23].

الاختلاف والتكرار

يؤسس كتاب **الاختلاف والتكرار** زمناً فلسفياً جديداً دخل معه دولوز، إلى جانب كتابه **منطق المعنى**، في مرحلة تفكير جديدة. ويُعَدُّ أول أكبر كتاب عنده يأتي ليس فقط ليتوِّج سنوات التكون هذه، المخصصة لأعمال تاريخ الفلسفة التي يدمج نتائجَها في توليف

---

(21) Zourabichvili, *Deleuze, une philosophie de l'événement.*

(22) Alain Badiou, *Deleuze: La Clameur de l'être* (Paris: Hachette, 1997).

(23) المصدر نفسه، ص 18.

أصيل، إنما خصوصاً ليؤسس لفلسفة جديدة هي فلسفة الاختلاف. على المستوى الشخصي هي مرحلة حاسمة، تبدو كأنها تنجز مرحلة تاريخ الفلسفة من غير أن تنهيها، بل تُحدث انتقالاً جديداً، ليس في فكر دولوز إنما في كتبه.

وانطلاقاً منه بدأ عمل الفلسفة الدولوزي يظهر، ويجد صياغته المنجزة باكتساب صورة جديدة للفكر. وإذ سعى دولوز في كلّ أعماله إلى توضيح شروط الممارسة الفلسفية، وإلى تطوير مفهوم صورة الفكر، وذلك منذ **نيتشه والفلسفة**، فإنه اكتسب مفهومه الأكثر إنجازاً في **الاختلاف والتكرار** واستمر في **ما الفلسفة؟**

في هذا الكتاب يشارك دولوز معاصريه بالرد على هيغل، الذي برز منذ المقدمة. فهيغل برأيه اقترح حركة للمفهوم المجرد بدلاً من حركة الطبيعة والنفس، وأراد إحلال الصلة المجردة للخاص بالمفهوم عموما، محلّ الصلة الحقيقية للفريد والكل، مما أبقاه عند العنصر المتفكر للتمثل أي عند عنصر العمومية. وبدلاً من مسرحة المُثل (Idées) تمثل هيغل المفاهيم[24].

الاختلاف والتكرار هو علامة فارقة في تاريخ الفلسفة، بدت فيه الفلسفة بمثابة لحظة لقاء مع الجديد. هي مرحلة التفكير على نحو مغاير، التفكير بما هو إبداع[25]. ويُعَد **الاختلافُ والتكرار** كتاباً في الوجود وفي الفكر الذي يفكر الوجود، ويطرح من خلاله مفهوماً جديداً للاختلاف ليس السلبَ والتناقضَ، ومفهوماً للتكرار ليس الهويةَ أو الـ «عينه». ولتجنب الوقوع في السلب والهوية، أراد دولوز

---

(24) Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses universitaires de France, 2000), p. 21.

(25) Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, p. 104.

أن يفكر الوجود على نحو مغاير، الوجود بما هو تنوع وكثرة بل اختلاف. بالتالي أراد أن يكون فكر الوجود نفسه مختلفاً. وكان عليه أن يحدث قطيعة مع فكر التمثل الذي يبدو كتاب **الاختلاف والتكرار** في جزء كبير منه ردّاً عليه. إن التمثل غير قادر برأيه على أن «يفكر الاختلافَ في ذاته»، إنما وبحسب بنيته، يُخضعه لمتطلبات الهوية والمفهوم[26]. فالتمثل هو صلة المفهوم بموضوعه تحت هذا المظهر المزدوج، ويتحقق في الذاكرة والوعي الذاتي.

ويحمّل دولوز كلّ تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون مسؤوليةَ ما أسماه بـ «الخطأ الطويل» أي التمثل. وعمل في المقابل على قلب التمثل لمصلحة مفاهيم أخرى ومبادئ أخرى بالنسبة إلى فكر «من صورة أخرى». وهذا ما يشكل المهمة الإيجابية في **الاختلاف والتكرار**. فراح يبحث عن طبيعة المسلَّمات في صورة الفكر[27] بحسب التمثل، بحيثُ إنَّ الاختلاف مفكَّر دوماً في هوية المفهوم (المختزَلة إلى اختلاف مفهومي)، في حين أن التكرار يتمثل خارج المفهوم (كاختلاف بلا مفهوم).

هذا التمثل (Representation) الذي يبقى برأي دولوز عند شكل الهوية، هو في إطار صلة مزدوجة بين الذات الفاعلة التي تَرى والموضوع الذي يُرى. التمثل هو محل الوهم المتعالي الذي يمتلك أربعة أشكال متداخلة من هذا الوهم، تقابل الفكر الحسي والأمثول والوجود:

أولها يتغطى الفكر بصورة مؤلّفة من مسلّمات تشوّه ممارسته وتكوينه. وتبلغ هذه المسلّمات أوجّها في ذات فاعلة مفكرة، «هي هي»، متطابقة بما هي مبدأ الهوية بالنسبة إلى المفهوم عموماً. ويقوم

(26) Mengue, *Gilles Deleuze, ou, le système du multiple*, p. 139.

(27) المصدر نفسه.

الوهم الثاني على خضوع الاختلاف للتشابه، **والثالث** على الخضوع للسلبي، **والرابع** على تماثل الحكم. والتمثل هو المتناهي، أي تمثل شكل يضم مادة إلا أنها بمثابة مادة ثانية بما أنها تستعمَل بالأضداد.

ويتوسع دولوز في عرض مسلّمات التمثل هذه، فالبحث في المفترض المسبق لصورة الفكر يتعلق، بالضبط، بالمقترحات المسبقة في أنه يمكن التفكير من غير مفترض مسبق، أي أنه يمكن البدء بالحقيقي (الذي ألغى كلّ المفترضات المسبقة). هذا الطرح حول وجود الفكر الطبيعي يعني قبول أن الفكر هو في ملائمة مع الحقيقي، تحت المظهر المزدوج للإرادة الحرة عند المفكر، وللطبيعة المستقيمة للفكر.

وهناك العنف في الفكر. وقد ميَّز أفلاطون بين صنفين من الأشياء: **التي** تبقي الفكرَ مطمئناً، **والتي** تجبره على التفكير. **الأولى** هي التي لا تدعو الفكر إلى الفحص، لأن الإدراك يكفي لتعيينها أو إلى التعرف إليها، ولا شأن لها بالتفكير. **الثانية** في الفكر هي عنف، والتي يؤيدها دولوز ويهتم بدرسها، وهذا يعني عدم وجود ملائمة أو صداقة للحقيقي أو للمعرفة. إذن لا شيء يفترض الفلسفة[28]، وليس هناك أي ضرورة لها، بل هناك إكراه الطارئ والحالات العارضة، فالعنف يجبر على التفكير. وبدلاً من التلاقي، نجد تباعد الملَكات التي لا تتواصل في الواقع إلا بالعنف الذي يرغمها على أن تتوقف لتتساءل ولتعيّن المشكلة. إذن، في اللقاء تُرْفَع كلُّ ملكة إلى ممارستها المجاوزة التي تعارضها ممارستها التجريبية المحددة بوفاقها مع الملكات الأخرى في الحس المشترك.

ويقين دولوز المتعلق بالفكر هو، بالضبط، أن «التمثل» غير قادر على أن «يفكر الاختلاف في ذاته»، فإدراك مفهومَي **الاختلاف والتكرار** في حدود التمثل (كمفاهيم بلا تفكّر) يجعل من الاختلاف

---

(28) Deleuze, *Différence et répétition*, p. 171.

اختلافاً مفهومياً (لا متعيناً)، ومن التكرار اختلافات بلا مفهوم[29].

ويستعين دولوز للخلاص من نموذج التمثل بمفكرين كبار غير تقليديين، ويُعتبرون غرباء عن الفكر الكلاسيكي. منهم كيركغارد ونيتشه وبيغي[30]. ويحاول إظهار هذا اللقاء المفهومي بين **الاختلاف والتكرار** لصالح تداخلات وتشابكات بين خطّين، أحدهما يتعلق بماهية التكرار، والآخر بفكر الاختلاف[31]. هذا بالتعارض مع التمثل لا يجد اختلافاً بين ما يتكرر، لذلك تُهمَل في التمثل الاختلافاتُ «الصغيرة» لصالح التشابهات «الكبيرة»، بحيث يتكرر الأفراد وهم يتجمّعون تحت هوية المفهوم[32]. وهنا تدخل أهمية استخلاص دولوز في هذا الكتاب شروط التجربة الواقعية بوصفها شروط **الاختلاف والتكرار**[33].

ومن عرض الكتاب يبدو أن كلّ مظاهر فلسفة الاختلاف تقود إلى إنشاء نظرية لاأفلاطونية للأمثول. إلا أن هذا الجزء الإيجابي من المذهب مسبوق بتخليص الفكر من كلّ العقبات الداخلية التي تعيقه عن كلّ صورة عن نفسه تُفقِده طبيعته، على أن يوضع نوع من الصفحة البيضاء[34]. ويصبح التفكير عند دولوز كما عند نيتشه إبداعاً[35] للمعنى وللقيم الجديدة، وليس إطلاقاً التحقق[36] (Recognition).

وفي صفحات واسعة، يوجه دولوز نقداً حاسماً للموقف الذي

---

(29) Mengue, Ibid., p. 141.

(30) Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, p. 106.

(31) Deleuze, *Différence et répétition*, p. 41.

(32) Mengue, *Gilles Deleuze, ou, le système du multiple*, p. 140.

(33) المصدر نفسه، ص 148.

(34) Deleuze, *Différence et répétition*, p. 173.

(35) المصدر نفسه، ص 192.

(36) المصدر نفسه، ص 177.

يعتمد على الحس المشترك في فهم الاختلاف والتكرار. فالحس المشترك المتوافق مع متطلبات التمثل، يؤدي إلى فهم الاختلاف والتكرار بواسطة الـ «عينه» بطريقة سلبية تماماً، ويَنْسب التكرارَ بلا مفهوم إلى الحرمان، ويَحمِل الاختلافَ الذي يفكِّر كعلاقة سلبية. بينما يؤكّد دولوز أن الاختلاف هو الأصل ومآل التكرار، ويفهم التكرار كتكرار تفاضلي ومفاضِل(37).

إن **الاختلاف والتكرار** كتاب يهدف إلى قلب الصورة الدغمائية للفكر التي ندد بها دولوز، ومعناها الإرادة الطيبة عند المفكر الذي يبحث عن الحقيقة، ويمتلك لهذا ملكةً مجهزةً جيداً، هي العقل الموجِّه بشكل طبيعي نحو الحقيقي؛ مما يشكل إحدى المسلَّمات التي تؤلف «الصورة الأخلاقية» للفكر المضادة لطريقة نيتشه، وهدفها الأخلاقي إرادة الخير والحقيقي والعادل... إلخ. فهذه الصورة تجمّد حركات الفكر الحقيقية، بكبح كمونياتها المبدعة وتبعيتها للرأي والحس السليم والحس المشترك. ويصبح الخطأ بحسب هذه المسلَّمة أفهوماً مجرداً ولازمنياً، يهدد الفكر ويمنع من إدراك صور أخرى أكثر أهمية بشكل مغاير، وأكثر خطورة من التعارض مع الفكر، كالتطير والسوقية والجنون والدناءة والحماقة. ويدعو دولوز، على العكس من ذلك، إلى أن نتعرف إلى بُنى الفكر بما هو فكر في الحماقة والقسوة العنيفة والخسة(38).

وتظهر غالباً هذه المواضيع في الأدب. لهذا من الملائم إعطاؤها معنى متعالياً بما هي شروط الفكر. ذلك يعني هنا إعطاء هذه المواضيع مغزاها الجذري والنقدي باعتبار أن الخطأ ربما كان

(37) انظر: Mengue, *Gilles Deleuze, ou, le système du multiple.*

(38) Deleuze, Ibid., p. 196.

أمراً عارضاً وقابلاً للتجاوز، وأن الخطأ سلبي وحيد يفاجئ الفكر. إن فكراً نموذجه التحقق، ينخدع عندما يعتبر أن الزائفَ حقيقي[39]، في حين أن الحماقة مثلاً ترصد الفكر بطريقة أكثر ماهوية وتكوينية. لهذا اتّخذ دولوز مهمة تدمير هذه الصورة باسم صورة أخرى للفكر، ذلك لأن المسألة ليست بإعادة تقويم وتصحيح هذه الصورة إنما بتدميرها.

ويدخل دولوز التجريبية كأسلوب جديد من التحليل الفلسفي. بواسطته يصبح ممكناً تفكير الجدة التي يأتي بها من خلال الاختلاف والتكرار، فتقود مباشرة إلى ممارسة التقصي والتجريب. معها يتعلق الأمر بالانخراط في التنوع العيني للممارسات والعلاقات التي لا تتوقف عن التغير في ضوء الظروف والحالات[40]، حيث يتعلق الأمر في كلّ مرة بأوضاع فريدة. إن صنع الفلسفة تجريبياً يعني استخلاصَ الشروط العامة للنفس وللحياة. ولهذا يقصد دولوز البحث عن شروط التجربة الواقعية، وليس الممكنة كما في التمثل، والتي تكز عن الأشكال والمقولات التي تبني التمثل.

بالنتيجة، يسعى فيلسوفنا إلى مستوى معيّن من التوليف، عن طريق تعيين التوليفات التي تؤسس التكرار في واقعه الحقيقي. ويعتمد منظورَي المكان والزمان بما هما منظوران واقعيان لِكُلّ تجربة. فالتكرار لا يمكن أن يحصل في الزمن. كما أنه لا يمكن تصور الزمان والمكان من غير طرح تكرار أعمق منهما. والتوليفات الزمنية التي تؤسس التكرار ثلاث[41]:

الأولى، الحاضر الحي للعادة؛ **الثانية**، الماضي المحض

---

(39) المصدر نفسه، ص 193.

(40) Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, p. 56.

(41) Mengue, Ibid.

للذاكرة؛ **الثالثة** الشكل الفارغ للزمن و«الأنا ـ الفاعل» المصدوعة. هي توليفات نفسية تحت ـ تمثّلية، تفلت من التمثل الواعي والمتفكر. وهي كمونية باللاوعي، تحيل إلى نفسها الاختلافَ والتكرارَ، بدلاً من الإحالة إلى التمثل. إن تجريبية دولوز تدعو إلى التخلي عن عمومية المفاهيم المبهمة وعن تجريد المبادئ.

انطلاقاً من التجريبية يتصدر الخارج على الداخل، واللاشخصي على الأنا. فيهتم إذاً **الاختلاف والتكرار** بهذا الخارج وهذا اللاشخصي، حيث التفاهة أو الحماقة، أي ما يدفع إلى التفكير. في هذا المجال، يعلق ألان باديو أن الضغط يدفع إلى التخلي عن بداهة حاجاتنا، لنأتي إلى حيثُ أنَّ القدرات اللاشخصية تدركنا وتُكرِهنا على جعل الفكر يوجد من خلالنا[42].

هذه الشروط الخارجية التي يؤكّد عليها **الاختلاف والتكرار** هي أحد عناصر التفكير الدولوزي الذي يعطى للضغط الذي يمارسه الخارج على الفكر ليفكر، ويجعله يعارض كلّ أشكال الذاتية. ربما هذا ما حدا به للاهتمام في تحليل المفاهيم بالعيني. العينية، فوجد ضرورة الانطلاق في الفلسفة من أوضاع عينية بسيطة جداً، وليس من مقدمات فلسفية، ولا حتّى من مشكلات بما هي مشكلات الواحد والمتكثر... إلخ[43].

ويؤكّد دولوز أنه لا يجب تضييع العيني، ومن الضروري العودة إليه دوماً. فالكثرة والإحساس واللازمة الموسيقية تتوسع في مفاهيم محضة، إلا أنها لا تنفصل عن الانتقال من عيني إلى آخر. وإن اعتبر

---

(42) Badiou, *Deleuze: La Clameur de l'être*, p. 22.

(43) Jean-Clet Martin, *Variations: La Philosophie de Gilles Deleuze* (Paris: Payot, 2005), p. 8.

دولوز أنه كلّما كان الفيلسوف موهوباً، كلّما مال في البداية إلى مغادرة العيني، فعليه أن يعود من وقت لآخر إلى الإدراكات والتأثيرات التي عليها أن تقترن بالمفاهيم[44].

ويهتم دولوز بالوقائع لأنها تعود إلى سببية برانية تأتي لتزعج من الخارج مجرى الفكر. فيتراجع التحقق في الميدان المنطقي الذي يتعلق بالقضايا وبشرط حقيقتها. ويتقدم بُعدُ التعبير والمعنى، بُعد المفارقات والمشكلات، فالتعبير الأكثر موافقة للمعنى هو الإشكالي. بل أكثر من ذلك، المعنى يكمن في المشكلة نفسها.

بهذا المعنى، بهذا التمفصل بين التفكير والبرانية، نكرر أن في الاختلاف والتكرار لا يفكر الفكرُ إلا مُكرَهاً ومرغَماً، في حضور ما «يؤدي إلى التفكير»، إلى ما سيفكَّر. وما سيفكَّر هو أيضاً غير القابل للتفكير أو اللامفكَّر، أي الواقعة الدائمة «إننا لم نفكر بَعد» (بحسب الشكل المحض للزمن). ومن هنا تتغيّر طريقة السؤال عند دولوز، الذي بدلاً من التساؤل حول الـ «أنا» بالمعنى الديكارتي، يتساءل حول النحن بالمعنى النيتشوي. ويعني بالضبط سؤال الراهن: ما الذي نحن بصدد أن نصير عليه؟ ويستلهم دولوز مهمة الفلسفة من نيتشه، وهي العمل ضدّ الماضي، وعلى الحاضر لصالح زمن سيأتي. وهنا وظيفة ما أسماه الـ «في غير زمنه»، أو «غير الراهن للفلسفة» بحسب التعبير النيتشوي. وهذا ما يعنيه دولوز بأن هدف الفلسفة هو استدعاء قوى جديدة فنية أو سياسية أو اجتماعية. . . إلخ، أو الدخول في صلة مع القوى البارزة في العصر التي تفلت منه وتشير إلى المستقبل[45].

---

(44) المصدر نفسه، ص 9.

(45) Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, p. 33.

كلّ هذا التبدل نلمسه في المفهوم، ويبقى مركزياً في كلّ كتاب من كتب دولوز، وليس فقط في **الاختلاف والتكرار** و**ما الفلسفة؟** **بحيث أنه لا يمكننا متابعة أي منها من غير متابعة مفاهيمه. وربما هنا تكمن أصالة هذا الفكر، الذي بالنسبة إليه المفاهيم المركزية هي دوماً في حالة صيرورة. ويعيد دولوز إنشاء مفاهيمه الخاصة بشكل دائم، وهو يعرّف الإنسانَ بأنه يفكر مادام يمتلك الإمكانيةَ على هذا الأمر. إلا أن الممكن لم يضمن لنا بعد أن نكون قادرين عليه. وهذا ما يبقي المفاهيمَ حية ويشكل دليلَ حيويتها، وصيروراتها المتتالية.**

وانطلاقاً من هذه العلاقة بالمفهوم، من المهم أن نتوقف أمام العلاقة بين مفهومَي «الاختلاف» و«التكرار» لتوضيحها، باعتبارها أساسية في الكتاب. من خلال هذَين المفهومَين أراد دولوز إبراز مفهومَ الجدة أو التفكير بشكل مغاير. فالجديد هو متضمن في طريقة تفكير المفهومين بما هما اختلاف محض وتكرار معقد. ومن المهم أن نشير، بهدف التوضيح، إلى بعض سمات هذين المفهومَيْن كلٍّ على حدة، مع العلم أن كلًّا منهما يؤدي إلى الآخر، كما لو أن أحدهما يتضمن الآخر. ويبدو أنهما يمتلكان انتماء متبادلاً وهما متضامنان.

وليست الصلة بين الاختلاف والتكرار مثلما هي بين متجانس ولامتجانس، متساو ولامتساو، متشابه ولامتشابه، إنما هي في تجاوز لهذا التعارض، لصالح نقد عادة ما يتمثل من خلاله الفكرُ الفلسفي الاختلافَ كاختلاف بين شيئين، والتكرار كتكرار حالات ومرات، ولكن في الحالتين، ينقص الاختلاف والتكرار معاً، لأنه يتم استيعابهما عن طريق موقف أصلي من الهوية: الاختلاف يعني الابتعاد عن الهوية المفترضة، والتكرار يعني إعادة إنتاج نسخة أو نموذج. ويهدف نقد فكر التمثل إلى إزاحته من أجل بلوغ اختلاف

إيجابي وتأكيدي، وتكرارٍ مبدَع بعيدٍ عن المظاهر السطحية والمجردة[46].

الاختلاف هو ما به المعطى يعطى بما هو متنوع. ليس الاختلافُ الظاهرةَ، إنما نومين (Noumène) الظاهرة. وقد نشأت المشكلة الفلسفية مع لايبنتز، وشغلت وايتهد وبرغسون. والسؤال هو: في أية شروط يسمح العالم الموضوعي بإنتاج ذاتي للجِدّة والإبداع؟ إن خطأ فلسفة الاختلاف المفهومي يعود ببساطة، من أرسطو إلى هيغل مروراً بلايبنتز، إلى أنه خلط بين مفهومي الاختلاف والاختلاف المفهومي، واكتفى بإدراج الاختلاف في المفهوم عموماً. ويبقى الاختلاف هنا مدرجاً في المفهوم عموماً، من غير امتلاك أمثول فريد عن الاختلاف، ونستمر فقط في عنصر اختلاف سبق وتوسّطه التمثلُ. ويبحث دولوز بالمقابل عن مفهوم للاختلاف لا يُختزَل إلى مجرد اختلاف مفهومي، إلا أنه يطالب بأمثول خاص به يكون بمثابة فرادة في الأمثول[47]. من هنا يستحيل تفكير الاختلاف انطلاقاً من التمثل[48].

ويذكّر دولوز بنير رباعي يُخضِع الاختلافَ للتمثل ويمنع تفكيره: الهوية في المفهوم، والتعارض في المحمول، والتماثل في الحكم، والتشابه في الإدراك. بالمقابل يطرح دولوز مفهوماً خاصاً بالاختلاف قابلاً لأن يفكّر في ذاته[49].

أما التكرار من جهته، فهو في كلّ مكان، في ما يترهن، كما

---

(46) المصدر نفسه، ص 104.

(47) Deleuze, *Différence et répétition*, p. 41.

(48) المصدر نفسه، ص 337.

(49) Mengue, *Gilles Deleuze, ou, le système du multiple*, p. 146.

في الترهين. هو بداية في الأمثول، يجتاز تنوعات الصلات وترهين النقاط الفريدة. ويعيِّن أيضاً إعادات المكان والزمان باعتبارها استعادات الوعي.

وليس التكرار العمومية: بحسب العمومية، يمكن تكرار الحدود الجزئية، الواحد مكان الآخر. وتعارض العموميةُ الأوحدَ الذي لا يمكن أن يُستبدَل. بينما موضوع التكرار الحقيقي هو وحده الأوحد، الاختلاف الفريد.

و«الكائن» في البداية اختلاف وبدء. ولكن الوجود هو نفسه تكرار وإعادة بدء الكائن. ولكن في كلّ هذه الحالات، التكرار هو قدرة الاختلاف والتخالف: إما أنه يكثّف الفرادات، وإما أنه يستعجل أو يبطئ الأزمنة، وإما أنه ينوع الفضاءات[50]. وأراد دولوز تكوين تصور للتكرار متحرر من التمثل، وهذا بواسطة إنشاء نظرية للزمن وأنماط تذويت (Subjectivation)، وذلك عن طريق نقد جذري للذات وفلسفات الذات، لأن الذات هي منطلق التمثل[51]، فالتكرار هو كلية الفريد ضدّ عمومية الخاص[52].

وليس التكرار ضرورياً إلا بالنسبة إلى ما لا يمتلك متشابهاً أو معادلاً، هو فرادة لا تبادل: تطبع المبادلةُ سلوكَنا على مستوى العمومية، بينما السرقة أو العطاء تطبع مستوى تكرار عمل فني. وتُحْفَظ القصيدة غيباً. في القانون التكرار مستحيل، لكن في قوانين الطبيعة هناك قانون التغير الكلي. فالتكرار الحقيقي يعود إلى الأعجوبة.

---

(50) Deleuze, Ibid., p. 248.

(51) Bouaniche, Ibid., p. 106.

(52) Deleuze, Ibid., p. 261.

ولا يبحث دولوز عن التكرار في التجريب العلمي الذي يحلّ نظام عمومية محل نظام آخر (مساواة محل تشابه)، والذي لا يمكنه أن يوضح ما يعلنه التكرار، أي القدرة الفريدة التي تعبر عن نفسها في التكرار.

وليس التكرار في القانون الأخلاقي. وإن أبعدَنا عن تكرار الطبيعة، فإنه أبقى لنا على شكل من العمومية أو من حالة الشيء عينه، وأعطانا مقياساً للخير والواجب؛ مما يمكّنه من أن يكون موضوع إعادة إنتاج الحق (هذا ما يمكّنه من أن يتكرر كلياً من غير تناقض). والطريقتان لقلب القانون هما وراء الخير والشر والفكاهة والتهكم. وقد عرف نيتشه وبيغي كيف ينتزعان من التكرار العموميةَ، ويجعلان منه حركة واقعية ومبدعة[53].

ومن وجهة نظر المفهوم أو التمثل، من الصعب معارضة التكرار بالعمومية، لأن العمومية هي سمة المفهوم، فيتساءل دولوز هنا: كيف يمكننا أن نصادف تكرارات في الوجود لا تكون مجرد تشابهات، بالنسبة إلى الفكر لأننا ننتقل بالإجمال إلى التمثل؟

وحول مفهوم متطابق مفترض مسبقاً، يعرض دولوز تصور للتكرار في الحالات الثلاث للتكرار الحقيقي (المنفصل، المستلب والمكبوت)، بحيثُ إنَّ شكل الـ «عينه» يُطرح لتوضيح التكرار في هذه الحالات، بمعنى أنه لا يمكن للتكرار فيها أن يتلقى إلا تفسيراً سلبياً. إلا أنه يجب بلوغ سبب إيجابي وداخلي في التكرار، وذلك بالذهاب في العمق. إن مشكلتنا تتعلق بماهية التكرار. ومن المهم معرفة في أي معنى يطالب التكرار بمبدأ إيجابي أعلى[54].

---

(53) Mengue, Ibid., p. 142.

(54) المصدر نفسه، ص 144.

ملاحظات في الترجمة

يعتبر **الاختلاف والتكرار** من أكثر الكتب صعوبة عند دولوز. هو في أساسه أطروحة دكتوراه راعى فيها الفيلسوفُ الشروطَ والمعايير الأكاديمية الدقيقة المطلوبة لهذا النوع من الأبحاث الجامعية. إلا أن الكتاب، كما ذكرنا أعلاه، يؤشر إلى مرحلة جديدة في حياة دولوز الفكرية، عبر عنها **الاختلاف والتكرار** إلى جانب كتاب **منطق المعنى** (*Logique du sens*)، فتكثفت فيه الأفكار وغزرت المفاهيم، وحتّى الأفاهيم (Notions) التي استعاد قسماً كبيراً منها، من خلال قراءاته الكثيرة والمتنوعة لكبار مفكرين كانوا فلاسفة وأدباء وعلماء، وحتّى إنَّه تناول أعمال فنانين من مختلف فروع الفن، بعد أن أعاد صنع هذه المفاهيم، بل إنتاجها على طريقته وبحسب مقاصده، ليستعملها في سياقات جديدة، بهدف سعى إليه في كلّ مؤلّفاته، وهو تجديد التفكير وتجديد الفلسفة.

هذه الكثافة بل الكثرة في المراجع والمصطلحات، شكلت إرهاقاً بالنسبة إلينا من ناحية الترجمة، هذا لأن علينا أن نعود إلى بعض المؤلّفين ليس للتعرف إلى أفكارهم وفهمهم، ولكن من أجل التعمق أكثر في النصّ الذي نحاول ترجمته، بهدف التمكن من استعادة الأفكار نفسها في النصّ العربي، وصياغة المفاهيم وسائر المصطلحات، بشكل يحفظ المعاني الأصلية، حتّى تصبح قراءة دولوز بالعربية أمراً ممكناً.

ومن المهم أن نعيد التأكيد على ما أوردناه في بداية المقدمة حول صعوبة النقل إلى العربية، والذي ليس مجرد نقل من لغة إلى أخرى ولكن من ثقافة إلى ثقافة أخرى، بمعنى أن دولوز ينتمي إلى جيل مشبع بثقافة مجتمعه وعصره، ويتوجه إلى قرّاء ينتمون أيضاً إلى الثقافة نفسها، ومن المفترض أنهم عرفوا كلَ الأعلام الذين جاء على

ذكرهم واستعان بهم. بينما هذا الأمر لا ينطبق على قارئ العربية الذي ينتمي إلى ثقافة مختلفة تماماً.

هناك جهد كبير مطلوب في الترجمة من ناحية التمييز بين ما هو قول دولوز، من خلال مؤلّفين آخرين، وما يقولونه هم أنفسهم، لأن بعض الذين استشهد بهم لا يشاركونه الرأي، إنما أورد آراءهم ليعارضها، وبشكل خاص الكلاسيكيون منهم. وكان علينا أن نتنبه إلى هذا التمييز كي لا تختلط الأفكار على القارئ.

ويجب الإشارة إلى أن الآراء والمفاهيم التي تبنّاها دولوز، قد أعاد صنعها. وأيضاً يجب التنبيه إلى الفرق بين أفكاره وأفكار غيره من المؤلفين، بشكل خاص من ناحية استعماله للمفاهيم، التي كي تبقى حية يجب برأيه الاستمرار في إعادة تشكيلها.

ومن غير أن نوجه اللوم إلى ضعف اللغة العربية، علينا أن نعترف بوجود فرق بين اللغتين الفرنسية والعربية. و لهذا نلفت الانتباه إلى أن ما يتميز به هذا الكتاب، كما سائر كتب دولوز، هو كثرة الاشتقاقات والتركيبات للمفردات والعبارات التي لا يمكننا مجاراتها في ترجمتنا، وإلا سنخرج عن قواعد اللغة العربية. وهذا ما يشكل نقطة ضعف في الترجمة، رغم كلّ الجهد الذي بذلناه لتجاوز هذه المشكلة.

وتجدر الإشارة هنا إلى بعض الصعوبات التي شكلت عائقاً ليس بسيطاً بالنسبة إلى النقل إلى العربية، وهو التمييز في **الاختلاف والتكرار** بالنسبة إلى الحرف الأول من الكلمة بين الكبير والصغير، والذي يؤدي إلى اختلاف في المعنى. ولم نتمكن من المحافظة على هذا التمييز، لأن اللغة العربية لا تتضمن تفريقاً من هذا النوع. وهذا

مهم عند دولوز لأن الحرف الكبير في بداية الكلمة يعني جمع الفرديات، ولا يعني الجمع بين فرديات متطابقة أو متشابهة، إنما يشير إلى كلّ المواضيع التي تحمل الاسم عينه من غير تشابه أو هوية.

يبقى التذكير بأنه رغم تعقيد النصّ وكثافته وغزارة أفكاره ومقاربته للأدب والعلم والفن، فإن الكتاب هو بحث أكاديمي لم يغفل شرح أيّ فكرة وأي مفهوم أو أفهوم، على القارئ أن يتتبعها بدقة. وقد يتأخر دولوز في شرح بعض هذه المصطلحات، إلا أن فيلسوفنا حاول في سياق النص توضيح أفكاره قدر الإمكان. ولزيادة في التوضيح نحيل في آخر الكتاب إلى الثبت التعريفي وثبت المصطلحات.

تصدير

تُقابِل نقائصْ كتابٍ ما في الغالب مقاصدَ فارغة لم نعرف كيف نحققها. بهذا المعنى ينم التصريحُ بالقصد عن تواضع واقعي بالنسبة إلى كتاب مثالي. ويقال في الغالب إنه لا يجب أن تُقرأ المقدمات إلا عند النهاية. ويجب على العكس من ذلك، أن تُقرأ الخلاصات في البداية. يصحّ هذا القول على كتابِنا، الذي يمكن للخلاصة فيه أن تجعلَ قراءةَ الباقي غير مفيدة.

ينتمي الموضوعُ المعالَجُ هنا بشكل واضح إلى عصرنا. ويمكن تبيّن علاماته:

● توجُّهُ هايدغر المتدرج في الحدّة نحو فلسفةٍ للاختلاف الأنطولوجي؛

● ممارسةُ البنيوية المؤسَّسة على توزيع السمات التفاضلية(*) في فضاء تعايش؛

(*) مفردةُ تفاضلي تُقابِل (Differentiel)، وفاضَلَ تُقابِل (Différentier)، ومفاضَل تُقابِل (Différentié)، وتَفاضُل تُقابِل (Differentiation)، أوردنا هذه المفردات انطلاقاً من التمييز الذي أجراه دولوز بين «الافتراضي بالقوة»، الذي استعمل للدلالة عليه هذه المفردات بحرف t، و«الراهن»، الذي استعملها للدلالة عليه بحرف c، والتي استعملنا مقابلها ـ محافظة على التمييز المراد ـ كلمات مخالَف مقابل (Différencié)، وخالَفَ مقابل (Différencier)، وتخالُف مقابل (Différenciation).

● فنُّ الرواية المعاصرة الذي يدور حول الاختلاف والتكرار، ليس في تفكُّرِه الأكثر تجريداً فحسب إنما في تقنياتِه الفعلية؛

● اكتشافُ ـ في كلّ ميدان من الميادين ـ قدرةٍ تخص التكرار، هي قدرة تكرار اللاوعي واللغة والفن. ويمكن أن توضع كلّ هذه العلامات لجهة هيغلية مضادة معمَّمة: حلَّ الاختلافُ والتكرارُ محل الـ «هو هو» المتطابقِ (L'Identique) والسلبيِّ (Négative)، والهويةِ والتناقضِ، لأن الاختلافَ لا يتضمن السلبيَّ، ويفلت من الذهاب حتّى التناقض إلا بقدر ما يستمرّ إخضاعُه للـ «هو هو». وتُحدِّد أسبقيةُ الهوية ـ في أية طريقة يجري تصوُّرُها فيها ـ عالَم التمثل(*) (Représentation). غير أن الفكرَ الحديث وُلد من إخفاق التمثل، كما من ضياع الهويات، ومن اكتشاف كلّ القوى التي تعمل تحت تمثلِ الـ «هو هو» المتطابق. العالم الحديث هو عالم المظاهر الخدّاعة (Simulacres). لا يبقى الإنسان فيه مع الله، كما لا تبقى هويةُ الذات الفاعلة مع هويةِ الجوهر. وليست كلّ الهويات سوى مصطنعة، نتجت بوصفها «أثراً» بصرياً عن لعبة أعمق هي لعبة الاختلاف والتكرار. نريد أن نفكر الاختلافَ في ذاته وصلةَ المختلف بالمختلف، بشكل مستقل عن أشكال التمثل التي تعيدهما إلى الـ «عينه» وتجعلهما يمران بالسلبي(**).

(*) يطرح دولوز فلسفة جديدة أرادها فلسفة تجريبية لا تخرج من العينية، إلا أنها ضدّ التمثل. وهذا الكتاب الذي بدأت تتشكل من خلاله فلسفة دولوز الخاصة، بعد مرحلة تاريخ الفلسفة، يتضمن في صفحاته ردّاً على فكر التمثل الذي يأخذ عليه «بقاءه عند شكل الهوية، تبعاً للصلة المزدوجة للشيء المرئي والذات التي ترى».

(**) يردّ دولوز السلبي إلى هيغل ويربطه بالتناقض، كما بالهوية والتماثل والتشابه، ويعرِّفه بالوهم، ويردّه بشكل عام إلى منطق التمثل. وفي الإجمال، تنتمي فلسفة دولوز إلى هذه الفئة من الفلسفات التي تعمل في نطاق الرد على هيغل.

إن حياتنا الحديثة هي أننا عندما نجد أنفسنا أمام التكرارات الأكثر آلية والأكثر قولبية خارجنا وفينا، لا نتوقف عن أن نستخرج منها اختلافات صغيرة ومتنوعات وتعديلات. وعلى العكس من ذلك، تعيد فينا وخارجَنا تكراراتٌ سريةٌ ومتخفيةٌ ومخبَّأةٌ، ينعشها الانتقالُ الدائم لاختلاف ما، تكراراتٍ عاريةً وآليةً ومقولبةً. وفي المظهر الخدّاع، سبق وتناول التكرارُ التكراراتِ، وسبق وتناول الاختلافُ الاختلافات. هي تكرارات تتكرر ومخالِف يتخالف. ومهمةُ الحياة هي جعل كلّ التكرارات تتعايش في فضاءٍ يتوزع فيه الاختلافُ.

نجد في أصل هذا الكتاب توجهين للبحث: **أحدهما** يتعلق بمفهوم للاختلاف بلا نفي، بالضبط، لأن الاختلافَ بما أنه غير خاضع للـ «هو هو»، لن يذهب أو «ليس عليه أن يذهب» حتّى التعارض والتناقض. يتعلق **الآخر** بمفهوم للتكرار، كالتكرارات الفيزيائية أو الآلية أو العارية (تكرار الـ «عينه») التي تجد سببها في البنى الأعمق لتكرار مخبّأ حيث يتخفى وينتقل «تفاضليٌّ» ما. يلتقي هذان البحثان عفوياً، لأنه بدا أن مفاهيم «الاختلافِ المحض» و«التكرارِ المعقد» هذه تجتمع وتختلط في كلّ المناسبات. ويقابِلُ تباعدَ الاختلاف وإزاحتَه عن مركزه المؤبدَين، انتقالٌ وتخفٍّ في التكرار بشكل ضيق.

هناك مخاطر بالاستناد إلى اختلافات محضة ومتحررة من الـ «هو هو» المتطابق، وأصبحت مستقلةً عن السلبي. والخطرُ الأكبر هو الوقوع في تَمَثُّلات النفس ـ الجميلة(*): لا شيء إلا اختلافات قابلة

(*) النفس الجميلة مفهوم ورد عند هيغل، وهي إشارة إلى الذين يخافون أن يلطخوا أيديهم بعنف العمل.

للتوفيق والتآلف بعيداً عن الصراعات الدامية. تقول النفسُ ـ الجميلة: نحن مختلفون ولكننا لسنا متعارضين. ويبدو أن أفهوم(*) (Notion) المشكلة الذي نراه متصلاً بأفهوم الاختلاف، يغذي هو أيضاً أحوالَ النفس ـ الجميلة: تُحسَب المشكلاتُ والأسئلةُ وحدها. غير أننا نعتقد أنه عندما تبلغ المشكلاتُ درجةَ الإيجابية(**) التي تخصها، وعندما يصبح الاختلافُ موضوعَ تأكيد (Affirmation) مقابل، فإن هذه المشكلات تحرر قدرةَ عداءٍ وانتقاءٍ تدمّر النفسَ ـ الجميلة، فتنحّيها عن هويتها نفسها، وتحطم إرادتها الطيبة. إن الإشكالي والتفاضلي يعيِّنان صراعات أو تدميرات لا تعود بالنسبة إليها، صراعاتُ السلبي وأشكالُ تدميره سوى مظاهر، وأمنيات النفس ـ الجميلة هي الكثير من الخدع التي تؤخَذ في ظاهرها. ويعود إلى المظهر الخدّاع ليس بأن يكون نسخة، ولكن بأن يقلِب كلّ النسخ، وهو يقلب أيضاً النماذج ليصبح كلُّ فكر عدواناً.

يجب أن يكون كتابُ فلسفةٍ في ناحية منه، نوعاً خاصاً جداً من الروايةِ البوليسية، وفي ناحيةٍ أخرى ضرباً من الخيال العلمي. ونعني بالرواية البوليسية أن على المفاهيم أن تتدخل في منطقة حضور لحل وضع محلي. وتتغير هي نفسها مع المشكلات. وتمتلك دوائرَ نفوذ، حيث تعمل، على صلة بالـ «درامات» وبسبل «قسوة عنيفة» معينة،

(*) الأفهوم هو فكرة عامة أقل تعييناً من المفهوم، إلا أنه يمتلك فهماً وماصدقاً. وفضلنا استعمال أفهوم مقابل (Notion) لتمييزه عن مفهوم (Concept).

(**) استعملنا لترجمة (Positivité) تعبير «إيجابية» وليس وضعية، مقابل السلبية، بعيداً عن ثنائية الوجوديين وفلسفات التاريخ التي صنفت العالم إلى فئتين: وضعت من جهة السلب الإنسانَ والتاريخ، بل نسبت الحرية إلى السلب؛ ومن جهة ثانية الإيجابية أو الوضعية التي تخص الضرورة الطبيعية. وتختلف إيجابية دولوز عن وضعية كونت التي ربطت مصير الإنسان بالمعرفة العلمية. والمعرفة العلمية تخضع بحسب التفسير الكَنْتي لقوانين الفاهمة المقيدة بحدود العقل، وبشروط الطبيعة.

كما سنرى لاحقاً. عليها أن تكون متماسكة فيما بينها، ولكن يجب ألا يأتي تماسكُها هذا منها، بل أن تتلقى تماسكَها من مكان آخر.

هذا هو سرّ التجريبية(*). ليست التجريبيةُ إطلاقاً ردَّ فعل ضدّ المفاهيم، ولا هي مجرد دعوة إلى التجربة المعيوشة. إنما تسعى على العكس من ذلك إلى إبداع المفاهيم الأكثر جنوناً، والذي لم نرَه أو نسمعْ به قط. والتجريبيةُ هي صوفيةُ (Mysticisme) المفهوم ورياضيانيتُه (Mathématisme). إلا أنها تعامل المفهومَ كموضوع لقاء، وكـ «هنا ـ الآن» أو بالأحرى **إرون**(**) (*Erewhon*) تخرج منه، من غير أن تفنى أشكالُ الـ «هنا» وأشكال «الآن» الجديدة دوماً والموزَّعة بشكل مغاير. لا وجود إلا للتجريبي الذي يمكنه أن يقول: المفاهيمُ هي الأشياءُ عينُها، ولكن الأشياء في حالتها العفوية والمتوحشة وراء «المحمولات الإناسية». أنا أصنع مفاهيمي وأعيد صنعها وأهدمها؛ انطلاقاً من أفق متحركٍ، ومن مركزٍ مُزاحٍ دوماً عن مركزه، ومن محيطٍ منتقل دوماً يكررُّها ويخالف بينها. ويعود إلى الفلسفة الحديثة تجاوزُ التخيير بين أمرين: الزمني ـ اللازمني، التاريخي ـ الأبدي، الجزئي ـ الكلي. ونَكتشِف مع نيتشه أن ما في

(*) هذه التجريبية التي يشرحها دولوز لاحقاً في الكتاب، هي التجريبية العليا (Empirisme supérieur) أو المتعالية (Empirisme transcendental)، وهي نمط من التجريبية يفحص كيف يجبر اللامحسوس واللامفكَّر واللامتخيَّل على التفكّر، ويحمل ممارسة الملكات إلى القدرة.

(**) رواية يوتوبية للروائي الإنجليزي صموئيل بتلر (Samuel Butler)، صدرت عام 1872 وقد استمدها من تحريف كلمة (Nowhere) التي تعني بالضبط لامكان، وهذا ما تعنيه تقريباً كلمة يوتوبيا المشتقة من اليونانية التي استعملها توماس مور عنواناً لكتابه الشهير الصادر عام 1516. أما دولوز فيضيف إلى القراءة الأولى قراءته الخاصة به، فيقسم الكلمة الإنجليزية إلى كلمتين (Now) الآن و(Here) هنا، فيلتقي بالمصطلح اللاتيني «hic et nunc» الآتي مباشرة من الإنجيل.

غير زمنه (L'Intempestif) هو أعمق من الزمن والأبدية. وليست الفلسفةُ فلسفةَ التاريخ ولا هي فلسفة الأبدي، بل هي في غير زمنها، ودوماً وفقط في غير زمنها، أي «ضدّ هذا الزمن، لصالح زمنٍ سيأتي كما أرجو».

ونكتشف مع صموئيل بتلر(*) (Samuel Butler) الإرون بما أنه يدلّ، في وقت واحد، على «انعدام أي مكان» أصلي، وعلى الـ «هنا ـ الآن» المنتقل والمتخفي والمعدّل والمعاد إبداعُه دوماً. فليس هناك خصوصيات تجريبية أو كلي مجرد، إنما كوجيتو لـ «أنا» متحلل. نؤمن بعالم تكون الفردناتُ فيه لاشخصيةً والفراداتُ قبلَ ـ فردية: سطوعُ المرء، صيغة المجهول(**). من هنا مظهر الخيال ـ العلمي الذي يُشتَق بالضرورة من هذا «الإرون». إذن ما كان على هذا الكتاب أن يجعله حاضراً هو مقاربة تماسك، ليس تماسكنا وتماسك الإنسان، وليس تماسك الله أو العالم. بهذا المعنى، كان يمكنه أن يكون كتاباً رؤيوياً عن نهاية العالم (الزمن الثالث في سلسلة الزمن).

نقول: الخيال العلمي أيضاً بمعنى آخر، حيث تُقِرُّ النقائصُ بذنبها. كيف العمل للكتابة بشكل مغاير لما هو معروف، أو عما هو معروف بشكل سيّئ؟ حول ذلك، نتخيل بالضرورة أن لدينا شيئاً

(*) أديب إنجليزي (1835-1902). غادر إنجلترا إلى نيوزيلندا بعد دراسات دينية إثر أزمة روحية أصابته، وبعد عودته عاش وحيداً، وألف كتباً تسخر من المجتمع الفكتوري المتزمت.

(**) طرح دولوز طريقة تفكير جديدة يتغلب الخارج فيها على الداخل، الذات بإزاحة الهوية والوعي والذات. يحتاج برأيه يحتاج التفكير إلى الخارج. وإن كان الفكر فردياً ومفردناً، فإن ما يدفع إلى التفكير هو سابق على الفردية ولاشخصي، بل هو متعال ما. لهذا تغيب تعابير الـ «أنا» لتحل محلّها تعابير الـ «نحن» و«هم» وصيغة المجهول.

نقولُه. ولا نكتب إلا عند حافة معرفتنا، عند هذه الحافة القصوى التي تفصل بين معرفتنا وجهلنا، وتجعل الواحدَ ينتقل إلى داخل الآخر. بهذه الطريقة فقط يتعين علينا أن نكتب، أن نردم الجهل، أي أن نؤجل الكتابةَ إلى الغد، أو بالأحرى أن نجعلها مستحيلة. ربما هناك صلة للكتابة ما زالت مهدِّدة أكثر من الصلة التي يقال إنها تقام مع الموت، مع الصمت. تكلّمنا إذن عن العلم بطريقة نشعر، لسوء الحظ، أنها ليست علمية.

يقترب الزمنُ الذي لم يعد ممكناً فيه أبداً تأليفُ كتاب فلسفة كما كان يحصل منذ زمن بعيد: «يا له من أسلوب قديم...» فالبحث عن وسائل تعبير فلسفية جديدة افتتحه نيتشه، ويجب متابعته اليوم نسبة إلى تجديد بعض الفنون الأخرى، كالمسرح أو السينما. في هذا الصدد، يمكننا منذ الآن أن نطرح سؤال استعمالِ تاريخ الفلسفة. ويبدو لنا أنه على تاريخ الفلسفة أن يلعبَ دوراً مماثلاً نوعاً ما لدور الكولاج (Collage) في الرسم. وتاريخُ الفلسفةِ هو إعادةُ إنتاج الفلسفة عينها. وعلى أي عرض لتاريخ الفلسفة أن يعمل بوصفه قريناً حقيقيّاً، وأن يضم أقصى تعديل خاص بالقرين. (يجري تخيّلُ هيغل (Hegel) ما ملتحياً فلسفياً، وماركس ما (Marx) أجرد فلسفياً، تماماً مثلما تكون الموناليزا مشوربة). ويجب التوصل إلى رواية كتاب واقعي عن الفلسفة الماضية كما لو أنه كان كتاباً خيالياً ومختلقاً. ونعلم أن بورخيس(*) (Borges) برع في عرض الكتب الخيالية، إلا أنه اشتطَّ عندما اعتبر كتاباً واقعياً، كـ **دون كيشوت** (*Don Quichotte*)، كتاباً خيالياً، وأعاد إنتاجَه مؤلِّفٌ خيالي هو بيار مينار (Pierre Ménard)، الذي اعتبره بدوره مؤلَّفاً حقيقياً. إذن للتكرار

(*) كاتب أرجنتيني (1899-1986) اشتهر بأصالة فكرة، نبذ الأنساق الأدبية التقليدية.

الأكثر دقة والأكثر صرامة، مترابطٌ هو أقصى الاختلاف («نصّ سرفانتس (Cervantes) ونصّ مينار هما لفظياً متطابقان، ولكن يكاد الثاني أن يكون أغنى بشكل لامتناه. . .»). على عروض تاريخِ الفلسفةِ أن تُمَثِّلَ ضرباً من إبطاء النصّ أو تجميدِه أو تثبيتِه، ليس فقط النصّ الذي تعود إليه؛ بل أيضاً النصّ الذي تندمج فيه. وإن كانت تمتلك وجوداً مزدوجاً، وتمتلك بمثابة مثلٍ أعلى مزدوجٍ، التكرارَ المحض للنصّ القديم والنصّ الراهن، المتداخلين الواحد في الآخر. لهذا كان علينا أحياناً من أجل مقاربة هذا الوجود المزدوج أن ندمجَ الملاحظات التاريخية في نصنا نفسه.



المقدمة

التكرار والاختلاف

ليس التكرارُ العموميةَ. ويجب أن يتميز التكرارُ عن العمومية بطرق عديدة، فكُلّ صيغة تتضمن اختلاطَهما هي صيغة سيئة: هكذا عندما نقول إن شيئين يتشابهان، كنقطتي الماء؛ أو عندما نطابق بين «لا وجود لعلم إلا العام» و«لا وجود لعلم إلا ما يتكرر». والاختلاف بين التّكرار والتشابه هو بالطبيعة، حتّى بالحد الأقصى.

تقدّم العموميةُ نظامين كبيرين هما نظام التشابهاتِ النوعي ونظام التعادلات الكمي. وتشكل دوراتُها وأشكالُ مساواتِها رموزَها. إلا أن بِكُلّ حال، تُعَبِّر العموميةُ عن وجهة نظرٍ، ويمكن وفقاً لها أن يُبادَل تعبيرٌ بآخر أو أن يُستبدَل تعبيرٌ بآخر. يحدِّد تَبادُلُ الجزئيات أو استبدالُها سلوكَنا المقابلَ للعمومية. لهذا لم يكن التجريبيون على خطأ عندما طرحوا الفكرةَ العامة بمثابة فكرة خاصة في ذاتها، شرط أن يُضم إليها شعورٌ بالقدرة على استبدالها بِكُلّ فكرة خاصة أخرى، تشبهها تحت صيغة كلمة ما. على العكس من ذلك، نرى أن التكرارَ ليس سلوكاً ضرورياً ومؤسَّساً إلا بالنسبة إلى ما لا يمكن استبداله.

ويتعلق التكرارُ بوصفه سلوكاً ووجهة نظر، بفرادة لا تُبادَل ولا تُسْتَبْدَل. فلا تخص الانعكاساتُ والأصداءُ والقرائنُ والنفوسُ، ميدانَ التشابه أو التعادل. وكما أنه لا وجود لاستبدال ممكن بين توأمين حقيقيين، كذلك ليس من إمكانية لمبادلة أنفسنا. وإذا كانت المبادلةُ مقياس العمومية، فالسرقة والعطاء هما مقياسا التكرار. هناك إذن اختلافٌ اقتصادي بين الاثنين.

أن نكرّر يعني أن نتصرف، ولكن بالنسبة إلى شيء وحيد أو فريد، لا شبيه له أو معادل. وربما يُحدث هذا التكرارُ - بما هو سلوك خارجي - لجهته صدى بترداد أكثر سريةً، وبتكرار داخلي أكثر عمقاً في الفرد الذي ينعشه، فليس للعيد من مفارقة أخرى ظاهرة إلا أن يُكرَّر «ما يمكن البدء به مجددا». ليس بأن تضاف مرةٌ ثانية أو ثالثة إلى الأولى، بل بأن تُحمَل المرة الأولى إلى «المرة ن» للقدرة. فينقلب التكرارُ تحت نسبة القدرة هذه وهو يستبطن نفسه؛ ليس عيد الاتحاد، كما يقول بيغي (Péguy)، ما يحتفي بذكرى الاستيلاء على الباستيل أو يتمثلُها، بل الاستيلاءُ على الباستيل هو الذي يحتفي ويكرّر سلفا كل الاتحادات؛ أو أنه لوحة النينوفر - النيمفياس - (Nymphéa) الأولى من ثلاثية نيمفياس للرسام موني (Monet) التي تكرّر كلَّ أشكال النينوفر الأخرى[1]، فتجري المعارضة إذن بين العمومية، بما هي عمومية الجزئي، والتكرار بما هو كليه الفريد. ويكرّر عملٌ فني بما هو فرادة بلا مفهوم. وليس صدفة أنه يجب أن تُحْفَظ القصيدةُ الشعرية غيباً. إن الرأس هو عضو التبادلات، غير أن القلبَ هو العضو العاشق للتكرار (من الصحيح أيضاً أن التكرار يتعلق بالرأس، ولكن بالضبط لأنه بالنسبة إليه الرعب أو المفارقة).

---

(1) Charles Péguy, *Clio* (Paris: Gallimard, 1917), pp. 45 et 114.

ميّز بيوس سرفيان (Pius Servien) بحق، بين لغتين، هما لغة العلوم التي يسيطر عليها رمزُ المساواة ويمكن أن تُستبدَل فيها كلُّ مفردة بمفردات أخرى، واللغة الشعرية التي لا يمكن لِكُلّ مفردة فيها غير القابلة للاستبدال إلاّ أن تتكرر[2]. يمكن دوماً «تمثل» التكرار بما هو تشابه أقصى أو تَعادُل كامل. غير أن الانتقال بالدرجات من شيءٍ إلى آخر، لا يمنع من وجود اختلاف بالطبيعة بين الشيئين.

ومن جهة أخرى، تنتمي العموميةُ إلى نظام القوانين. إلا أن القانون يعيِّن فقط تشابهَ الذوات الخاضعة له وتعادلَها بتعابير تشير إليها. وبعيداً عن تأسيس التكرار، يبيِّن القانونُ بالأحرى، كيف يبقى التكرارُ مستحيلاً بالنسبة إلى الأشخاص الخاضعين له. ويحكم عليهم بأن يتغيروا. ويُجبِر القانونُ ـ بما هو شكل فارغ للاختلاف وشكل لامتغير للتغير ـ الأشخاصَ على عدم تطبيقه إلا لقاء تغيرِهم الخاص بهم. ومن غير ريب هناك في المفردات التي يحددها القانونُ ثوابت بقدر ما هناك متغيرات، وهناك في الطبيعة دوامات ومثابرات بقدر ما هناك دفقاتٌ وتغيراتٌ. غير أن المثابرة لا تصنع أيضاً التكرارَ. وثوابتُ قانون ما هي بدورها متغيراتُ قانونٍ أكثر عمومية، تقريباً كما هي حال أكثر الصخور صلابةً التي تصير موادَّ رخوةً وسائلةً على المقياس الجيولوجي لمليون سنة. ويَختبِر الشخصُ الخاضع للقانون عند كلّ مستوى، عجزَه عن التكرار بالنسبة إلى المواضيع الكبيرة الدائمة في الطبيعة، ويكتشف أن الشخص الخاضع للقانون سبق واحتوى عجزاً كهذا، انعكس في الموضوع الدائم الذي يَقرأ فيه إدانتَه. إن القانونَ يجمع تغيرَ المياه مع دوام النهر.

---

(2) Pius Servien Coculesco Servien: *Principes d'esthétique* (Paris: Boivin, 1935), pp. 3-5, et *Science et poésie* (Paris: Flammarion, 1947), pp. 44-47.

يقول إيلي فور (Elie Faure) عن واتو (Watteau) إنه «وَضَعَ الأكثر زوالاً في الأكثر ديمومة مما تلتقيه نظرتُنا، المكان والغابات الكبرى». إنّها طريقةُ القرن الثامن عشر، جعل منها فولمار (Wolmar) في **هيلويز الجديدة** (*La Nouvelle Héloïse*) نسقاً: استحالة التكرار والتغيير بوصفه شرطاً عاماً، يبدو أن قانون الطبيعة أخضع له كلّ المخلوقات الجزئية، كان قد تمّ إدراكه بالنسبة إلى حدود ثابتة (متغيرة هي نفسها من غير شكّ نسبة إلى دوامات أخرى، في ضوء قوانين أخرى أكثر عمومية). هذا هو معنى الأجمة والكهف والموضوع «المُقدّس». يتعلّم سان ـ برو (Saint-Preux) أنه لا يمكنه أن يكرر، ليس فقط بسبب تغيراته وتغيرات جولي (Julie)، بل بسبب دوامات الطبيعة الكبيرة التي تتخذ قيمةً، رمزيةً وتستبعدها عن التكرار الحقيقي. وإذا كان التكرارُ ممكناً، فإنه يخص المعجزة أكثر مما يخص القانون. هو ضدّ القانون، ضدّ الشكل المشابه والمضمون المعادل للقانون. كان في الإمكان إيجاد التكرار حتّى في الطبيعة، فباسم قدرة تؤكد نفسها ضدّ القانون وتعمل تحت القوانين، وربما متفوقة على القوانين. إذا وُجِدَ التكرارُ فإنه يُعَبّر في وقت واحد عن الفرادة ضدّ العام، وعن الكلية ضدّ الخاص، وعن البارز ضدّ العادي، وعن الفورية ضدّ التغير، وعن الأبدية ضدّ الدوام. ومن كلّ الأوجه التكرارُ هو الخَرْق. لأنه يعيد النظرَ بالقانون، ويندّد بالطابع الاسمي أو العام، لصالح واقع أعمق وأكثر فنية.

ويبدو مع ذلك، أنه من الصعب أن ننفي كلَّ صلة للتكرارِ بالقانونِ، من وجهة نظر التجريب العلمي نفسه. إلا أن علينا أن نسأل: في أية شروط يوفر التجريبُ التكرارَ؟ فظواهرُ الطبيعة تحصل عفوياً، وكلُّ استدلال هو ممكن في دوراتِ(*) تشابهٍ شاسعةٍ: بهذا المعنى

(*) فضلنا استعمال «دورة» و«دوري» مقابل (Cycle) و(Cyclique)، و«دائرة» و«دائري» =

يستجيبُ كلُّ شيء لِكُلّ شيء، ويتشابه كلُّ شيء مع كلّ شيء (تشابُه المتنوع مع الذات). غير أن التجريبَ ينشئ بيئاتٍ مغلقة نسبياً، نُعرِّف فيها ظاهرةً ما، في ضوء عددٍ صغيرٍ من العوامل التي يجري انتقاؤها (اثنان في الحد الأدنى، مثلاً المكان والزمان بالنسبة إلى حركة الجسم في الفراغ بشكل عام). عند ذلك لا مجال للتساؤل حول تطبيق الرياضيات على الفيزياء: الفيزياء هي رياضيات بشكل مباشر، بحيث تنشئ العواملُ التي يُحتفَظ بها أو البيئات المغلقة، أنساقاً من الإحداثيات الهندسية. في هذه الشروط، تتجلى الظاهرة بالضرورة بوصفها مساوية لعلاقة كمية بين العوامل التي تمّ انتقاؤها. يتعلق الأمر إذن، في التجريب بأن يُستبدَل نظامُ عمومية بآخر: نظام مساواة بدَل نظام تشابه. وتُهْدَم التشابهاتُ لاكتشاف مساواة تسمح بالتعرف إلى هوية ظاهرة في الشروط الخاصة بالتجريب. لا يظهر التكرارُ هنا إلا في الانتقال من نظام عمومية إلى النظام الآخر، بحيث يلامس الواحدُ الآخرَ بفضل هذا الانتقال وبمناسبته. كلّ شيء يحصل، كما لو أن التكرارَ بانَ في لحظة بين العموميتين وتحت عموميتين. إنما هنا أيضاً نخاطر في اعتبار ما يختلف بالطبيعة اختلافاً بالدرجة، لأن العموميةَ لا تُمَثِّل ولا تَفْتَرِض إلا تكرار شرطي: إذا كانت الظروف عينها معطاة، عندئذ. . . تعني هذه الصيغةُ أن في الشموليات المتشابهة يمكن دوماً الاحتفاظ بعوامل متطابقة تمثل الوجود ـ المتساوي للظاهرة وانتقاؤها. ولكن عندئذ لا يؤخذ بعين الاعتبار ما يطرح التكرارَ، ولا ما هناك من قاطع أو ما يصلح قانوناً في التكرار (ما يصلح قانوناً هو «ن» مرات بما هي قدرة مرة واحدة، من غير أن تكون هناك حاجة إلى المرور بمرة ثانية، وثالثة) والتكرارُ في ماهيته، يُحيل إلى قدرة فريدة تَخْتَلِف

مقابل (Cercle) و(Circulaire)، ففي الحالة الأولى لدينا دوائر متتالية، وفي الثانية دائرة واحدة.

بطبيعتها عن العمومية، حتّى عندما يستفيد من أجل أن يظهر، من الانتقال الاصطناعي من نظام إلى آخر.

والخطأ «الرواقي» هو في انتظار التكرار من قانون الطبيعة. وعلى الحكيم أن يتحول إلى فاضل. وينتقل الحلمُ بإيجاد قانون يجعل التكرارَ ممكناً، إلى جهة القانون الأخلاقي. هناك دوماً مهمة يعاد البدء بها، وأمانة تُستعاد في حياة يومية تَخْتَلِط بإعادة تأكيد الواجب. ويجعل بوخنر (Büchner) دانتون (Danton) يقول: «من المضجر كثيراً أن يرتدي المرء في البداية قميصه ثمّ سرواله، ويَجُر نفسه مساءً إلى السرير، ويَجُر نفسه صباحاً إلى خارج السرير، ويضع دوماً قَدَماً أمام الأخرى. ليس هناك إطلاقاً أي أمل في أن يتغير ذلك. ومن المحزن جداً أن يقوم بهذا الملايينُ، وأن ملايين آخرين سيقومون به أيضاً من بعْدنا. وفضلا عن ذلك، نحن مكوّنون من نصفين يقوم كلاهما بالشيء عينه، بحيثُ إنَّ الكل يحصل مرتين». «لكن لأي أمر يَخْدُم القانونُ الأخلاقي، إذا لم يُقَدِّس التكرارَ، خاصة إذا لم يجعله ممكناً بإعطائنا سلطةً تشريعيةً يستبعدنا عنها قانونُ الطبيعة؟ ويَحْدُث أن يُقدِّم الأخلاقيُّ مقولات الخير والشر وفق الأنواع التالية: في كلّ مرة نحاول أن نُكرِّرَ بحسب الطبيعة، بما أننا كائنات من الطبيعة (تكرار رغبة أو ماض أو نزوة)، فإننا ننطلق في محاولة شيطانية كانت ملعونة، ولا مخرج آخر لديها إلا اليأس أو الملل. ويعطينا الخيرُ خلافاً لذلك، إمكانيةَ التكرار ونجاحَ التكرار وروحيةَ التكرار، لأنه يتعلق بقانون لم يعد قانون الطبيعة، بل قانون الواجب الذي لن نصبح خاضعين له من غير أن نكون أيضاً مشرِّعيه، بوصفنا كائنات أخلاقية. وما يسميه كَنْت الاختبارَ الأعلى، ما هو إذا لم يكن اختبار فكر عليه أن يعيِّن ما يمكن إعادة إنتاجه قانوناً، أي ما يمكن تكرارُه من غير تناقض تحت شكل القانون الأخلاقي؟

اختَرَعَ إنسانُ الواجب «اختبارَ» التكرار، وعَيَّنَ ما أمكنه أن يتكرر من وجهة نظر الحق. خالَ إذن أنه هَزَمَ في وقت واحد، الشيطانيَّ والمنفر. وكما يكون صدى هموم دانتون، وكما تكون الإجابة عن هذه الانهمامات، أليس هناك أخلاقية حتّى في علاّقة ـ الجوارب المدهشة التي أعَدَّها كَنْت في جهاز التكرار هذا الذي يَصِفُه كُتّابُ سيرتِه بكثير من الدقة، كما هي الحال في ثبات نزهاته اليومية (بمعنى أن إهمال الزينة ونقص التمارين يشكلان جزءاً من السلوكيات التي لا يمكن أن يُفكَّر بقاعدتها بما هي قانون كلي، من غير تناقض، ولا أن تشكل إذن موضوع تكرار قانوناً)؟

ولكن إبهام الوعي هو أنه لا يمكنه أن يفكِّر نفسَه إلا بطرح القانون الأخلاقي والخارجي عن القانون الطبيعي والأعلى منه والمحايد تجاه القانون، غير أنه لا يستطيع أن يفكِّر بتطبيق القانون الأخلاقي إلا بإصلاح صورة قانون الطبيعة ونموذجه في ذاته. حتّى وإن أبقانا القانونُ الأخلاقي أيضاً في العمومية، بعيداً عن أن يعطينا تكراراً حقيقياً. لم تعد العموميةُ هذه المرة عموميةَ الطبيعة بل عمومية العادة باعتبارها طبيعة ثانية. ومن العبث الاستناد إلى وجود عادات غير أخلاقية، أي عادات سيئة، فالأخلاقي أساساً ـ أي ما لديه شكلُ الخير ـ هو شكلُ العادة، أو كما قال برغسون (Bergson) عادة اكتساب العادات (الكل من الواجب). والحال أننا نعثر في مثل هذا الكل أو عمومية العادة هذه، على النظامين الكبيرين: نظام التشابهات، في الامتثالية المتغيرة لعناصر الفعل بالنسبة إلى نموذج مفترَض مادامت العادة غير مُكْتَسَبة؛ ونظام التعادلات الذي تتساوى فيه عناصر الفعل في مختلف الأوضاع، ما أن تُكْتَسَب العادةُ. وإن لم تشكل العادةُ إطلاقاً تكراراً حقيقياً: يتغير الفعل ويُتْقَن ويبقى القصد ثابتاً حيناً، وحيناً آخر يبقى الفعل متساوياً في مقاصد وظروف

مختلفة. هنا أيضاً إذا كان التكرار ممكناً، فلا يَظْهَر إلا بين عموميتي الإتقان والدمج هاتين، وتبعاً لهاتين العموميتين، على أن يقلبهما مُظهراً قدرةً مغايرةً تماماً.

وإذا كان التكرار ممكناً، فإنه ضدّ القانون الأخلاقي بقدر ما هو ضدّ قانون الطبيعة. وتُعرَف طريقتان لقلب القانون الأخلاقي: **حيناً** بالصعود نحو المبادئ: يُعترَض على نظام القانون باعتباره ثانوياً ومشتقّاً ومستعاراً و«عاماً»؛ فيجري التنديد في القانون بمبدأ التوسط، الذي يحوّل قوةً أصليةً عن مسارها أو يستولي على قدرة أصلية. **وحيناً آخر**، على العكس من ذلك، ينقلب القانونُ، لاسيما عند النزول نحو النتائج وعند الخضوع له بتفصيل تام جداً. ومن شدّة ما تقترن نفسٌ خاضعةٌ بشكل زائف بالقانون، فإنها تتوصل إلى تقليبه وإلى تذوق الملذات التي من المفروض أنها كانت تمنعها. نَتَبَيَّن هذا في كلّ البراهين بالخُلف وفي أشكال التوقف التام عن العمل، ولكن أيضاً في بعض السلوكيات الساخرة والمازوشية بالخضوع. والطريقةُ الأولى بقلب القانون هي متهكمة. ويظْهَرُ التهكم فيها بما هو فن المبادئ والصعود نحو المبادئ وقلب المبادئ. والثانية هي الفكاهة، وفن النتائج والنزلات والتعليقات والسقطات. هل ينبغي أن نَفْهَم أن التكرار يظهر في هذا التعليق كما في الصعود هذا، كما لو أن الوجود استعاد نفسه و «تكرَّر» في ذاته، ما أن لا يَعود مكرَهاً بالقوانين؟ فالتكرارُ يتعلق بالفكاهة والتهكم. هو بطبيعته انتهاك واستثناء ويُظهِر دوماً فرادةً ضدّ الأشخاص الخاضعين للقانون، وكلياً ضدّ العموميات التي تصنع القانون.



هناك قوة مشتركة بين كيركغارد (Kierkegaard) ونيتشه. (من الضروري أن ينضَم إليهما بيغي لتشكيل ثلاثية القسيس البروتستانتي

والمسيح الدجّال والكاثوليكي. وقد جَعَل كلُّ واحد من هؤلاء الثلاثة وعلى طريقته من التكرار، ليس فقط قدرةً خاصة باللغة والفكر ومعاناةً وحالة مرضية عليا، ولكن المقولة الأساسية لفلسفة المستقبل. يقابل كلَّ واحدٍ منهم عهدٌ [كتاب مقدس] وأيضاً مسرحٌ وتصورٌ للمسرح وشخصيةٌ بارزة في هذا المسرح بوصفه بطل التكرار: أيوب (Job) إبراهيم (Abraham)، ديونيزوس(*) (Dionysos) ـ زرادشت (Zarathoustra)، جان دارك (Jeanne d'Arc) ـ كليو (Clio)). وما يفصل في ما بينهم هو ضخم وظاهر ومعروف. إنما لا شيء يمحو هذا اللقاء الهائل حول فكر التكرار: يعارضون التكرار بِكُلّ أشكال العمومية. ولا يفهمون كلمة «تكرار» بطريقة مجازية، إنما يمتلكون خلافاً لذلك، طريقةً معينةً بفهمها حرفياً وتمريرها في الأسلوب. ويمكن ويجب في البداية ترقيم القضايا الرئيسيّة التي تُبْرِز التلاقيَ فيما بينهم.

1 ـ جَعْل التكرار عينه شيئاً جديداً وربطُه باختبار وبانتقاء وباختبار انتقائي، وطرحُه باعتباره موضوعاً أسمى للإرادة والحرية. يوضح كيركغارد: ليس بأن يُستمَد من التكرار شيءٌ جديد، وليس بأن يُنتزَع منه شيء جديد. لأن مَن «ينتزِع» هو التأمل والروح الذي يتأمَّل من الخارج وحده. يتعلق الأمر على العكس من ذلك، بالفعل وبجعل التكرار بصفته هذه جِدّةً، أي حرية ومهمة للحرية، وبتحرير الإرادة ـ حسب نيتشه ـ من كلّ ما يكبّلها، وبجعل التكرار موضوعَ الإرادة نفسَه. والتكرار هو من غير شكّ ما سبق وكبّل، إلا إنْ متنا من التكرار، فهو أيضاً الذي ينقذنا والذي يشفينا، والذي يشفينا في البداية من التكرار الآخر. نجد إذن في التكرار في الوقت نفسه كلّ

(*) إله الكرمة والخمر عند اليونانيين.

اللَّعِب الصوفي للخسارة والخلاص، وكلّ اللَّعِب المسرحي للموت والحياة، وكلّ اللَّعب الإيجابي للمرض والصحة (انظر: زرادشت مريض وزرادشت متماثل إلى الشفاء، بالقدرة الوحيدة وعينِها، هي قدرة التكرار في العوْد الأبدي).

2 ـ عندئذ تُعارض قوانينُ الطبيعة التكرارَ. ويصرّح كيركغارد بأنه لا يتكلم أبداً عن التكرار في الطبيعة، عن الدورات أو عن الفصول، عن التبادلات أو عن أشكال المساواة. زد على ذلك: إذا تعلق التكرارُ بالأكثرِ داخليةً في الإرادة، فهذا لأن الكل يتغير حول الإرادة تمشياً مع قانون الطبيعة. ويستحيل التكرارُ بحسب قانون الطبيعة. لهذا يُدِين كيركغارد تحت اسم التكرار الجمالي، كلّ جهد للحصول على تكرار قوانين الطبيعة، وليس فقط كما يفعل الإبيقوري، إنما كما يفعل الرواقي، وذلك بالتماهي مع المبدأ الذي يشرعن. يقال إن الوضعَ ليس جلياً إلى هذا الحد عند نيتشه. مع ذلك، فإن تصريحات نيتشه قاطعة. وإذا اكتشف التكرار في الطبيعة نفسها فلأنه اكتشف في الطبيعة أمرا يفوق سيادة القوانين: إرادةٌ تريد نفسها من خلال كلّ التغيرات، وقدرة ضدّ القانون داخل ما من الأرض يعارض قوانينَ السطح. ويُجري نيتشه مقابلةً بين فرضيتِ «ـه» والفرضية الدورية، فيتصور التكرار في العوْد الأبدي بما هو الوجود (Etre)، إلا أنه يعارِض هذا الوجود بِكُلّ شكل قانوني، بالوجود ـ المتشابه بقدر الوجود ـ المتساوي. وكيف أمكن للمفكر الذي دفع بنقد أفهوم القانون إلى أبعد حدّ أن يعيد إدراج العود الأبدي بوصفه قانون الطبيعة؟ ما الذي يخوله، وهو العارف باليونانيين، أن يخال فكرَه الخاص به هائلاً وجديداً، إذا اكتفى بصياغة تسطيح طبيعي كهذا وعموميةِ الطبيعة كهذه المعروفة عند القدماء؟ في مراجعتين يصحح زرادشت التفسيرات الرديئة للعَوْد الأبدي: بغضب ضدّ

شيطانه («يا روح الثقل... لا تبسّط كثيراً الأشياءَ!»)؛ وبلطف ضدّ حيواناته («أيتها العفاريت، يا مجتري الكلام... سبق وصنعتم منها لازمة مكررة!»). واللازمة المكررة هي العَوْد الأبدي بوصفه دورة، أو دوران، ووجود ـ متشابه، ووجود ـ متساو، باختصار بوصفه يقين حيواني طبيعي وقانون حسي للطبيعة نفسها.

3 ـ معارَضة التكرار بالقانون الأخلاقي، وجَعْل تعليق الأخلاقيات فكرَ ما وراء الخير والشر. ويَظْهَر التكرارُ كعقل ـ لوغوس (logos) ـ المتوحدِ والفريد، ولوغوس «المفكر الخصوصي». يتوسع عند كيركغارد وعند نيتشه تعارُضُ المفكرِ الخصوصي، المفكرِ اللاّمع حامل التكرار، مع الأستاذ العمومي، دكتور القانون، الذي يعمل خطابُه غير المباشر بتوسط، ويَسْتَمِد مَصْدَرَه المهذّب من عمومية المفاهيم (كيركغارد ضدّ هيغل، ونيتشه ضدّ كَنْت وهيغل، ومن وجهة النظر هذه بيغي ضدّ السوربون). أيوب هو الاعتراض اللامتناهي وإبراهيم الاستسلام اللامتناهي، ولكن كِلا الاثنين هما الشيء نفسه والوحيد. يعيد أيوب النظر بالقانون بطريقة ساخرة، ويَرْفُض كلَّ تفسيرات التوسط، ويُنَحّي العامَّ من أجل بلوغ الأكثر فرادة بما هو مبدأ، ككلي. ويَخضَع إبراهيمُ بتهكم للقانون إلا أنه يعثر بالضبط في هذا الخضوع على فرادة الابن الوحيد الذي فرَضَ القانونُ التضحيةَ به. التكرارُ كما يَفْهَمُه كيركغارد هو المترابطُ المجاوِز (Transcendant) المشترَك للاعتراض والاستسلام باعتبارهما قصدين نفسيين. (ونعثر على المظهرين في انشطار بيغي وجان دارك وجرفيز (Gervaise)). وفي الإلحاد الساطع عند نيتشه، تكون كراهية القانون وحب القدر (Amor fati)، والعدوانية والرضا، تحت الوجه المزدوج لزرادشت المستجمَع من الكتاب المقدس والمنقلب عليه. ونرى من زاوية ما أيضاً أن زرادشت يتزاحم مع كَنْت ومع اختبار التكرار في القانون

الأخلاقي. فيقول العَوْدُ الأبدي لنفسه: أياً كان ما تريدُه، أرِدْه بطريقة إنّك تريد أيضاً العودَ الأبدي. نجد هنا «شكلانية» تقلب كَنْت في حقله الخاص به، اختبار يَذْهَب بعيداً، لأنه بدلاً من أن ينسب التكرارَ إلى قانون أخلاقي مفتَرض، يبدو أنه يجعل من التكرار عينه الشكلَ الوحيد لقانون ما وراء الأخلاق. إلا أن في الحقيقة مازال الأمر أكثر تعسيراً. وَشكْلُ التكرار في العَوْد الأبدي هو الشكل الفظ للمباشر، شكل الكلي والفريد المجتمعين الذي يفوق كلَّ قانون عام ويذوِّب الوسائطَ ويتلف الأشخاص الخاضعين للقانون. هناك «ماوراءٌ» ما للقانون «وماتحتٌ» ما للقانون، يتحدان في العَوْد الأبدي كما هي حال التهكم والفكاهة الأسودين عند زرادشت.

4 ـ معارضة التكرار ليس فقط بعموميات العادة، ولكن بخصوصيات الذاكرة. لأنه ربما تتوصل العادة إلى «أخذ» شيء جديد من التكرار الذي يَجري تأملُه(*) من الخارج. في العادة، لا نمارس إلا بشرط أن يكون فينا «أنا» صغيرة تتأمل: تَسْتَخْرِج الجديدَ أي العامَّ، من التكرار الزائف للحالات الخاصة. وربما تعثر الذاكرةُ على الجزئيات المذوّبة في العمومية. هذه الحركات النفسانية هي من غير طائل؛ وتمحو نفسها عند نيتشه وعند كيركغارد أمام التكرار المطروح، بوصفه الإدانة المزدوجة للعادة والذاكرة. بهذا، التكرارُ هو فكر المستقبل: يعارض بين المقولة القديمة للتذكر الأفلاطوني (Reminiscence) والمقولة الحديثة للملكة العادة (de l'habitus). وفي التكرار وبالتكرار يصبح النسيان قدرة إيجابية، ويصبح اللاوعي لاوعياً أعلى إيجابياً (مثلاً يشكّل النسيانُ كقوة جزءاً متكاملاً مع التجربة المعيوشة للعَوْد الأبدي).

(*) التأمل عند دولوز هو حالة من التلقي، وليس إطلاقاً نشاطاً كما هو مألوف في الفلسفات التقليدية.

ويُختصَر الكل في القدرة. وعندما يتكلم كيركغارد عن التكرار كما عن القدرة الثانية للوعي، فلا تعني «الثانية» مرة ثانية، إنما اللاتناهي الذي يقال عن مرة وحيدة، والأبدية التي تقال عن لحظة ما، واللاوعي الذي يقال عن الوعي، القدرة للمرة «ن». عندما يقدم نيتشه العَوْد الأبدي كالتعبير المباشر عن إرادة القدرة، فلا تعني إطلاقاً إرادةُ القدرة «أن نريد القدرة»(*)، ولكن على العكس من ذلك: مهما أردنا أن نحمل ما نريده إلى القدرة للمرة «ن»، هذا يعني أننا نستخلص منه الشكل الأعلى بفضل العملية الانتقائية للفكر في العود الأبدي وبفضل فرادة التكرار في العود الأبدي، نفسه. الشكل الأعلى لِكُلّ ما يوجد، هذه هي الهويةُ المباشرة للعود الأبدي والإنسان الأعلى[3].

(*) يستعيد دولوز تعبير إرادة القدرة من نيتشه، مبيناً هذا الربط بينه وبين العَوْد الأبدي، بواسطة الاختلاف الذي يصبح في إرادة القدرة التأكيد الأول.

(3) النصوص التي نحيل إليها في المقارنة التي سبقت، هي من أكثر النصوص المعروفة عند نيتشه (Nietzsche) وكيركغارد (Kierkegaard)؛ والمقصود هو: Søren Kierkegaard, *La Répétition*, traduites par Paul-Henri Tisseau (Paris: [s. n.], 1843),

ومقاطع من مذكرات: Søren Kierkegaard: *Journal*, publiés en appendice de la traduction de Tisseau ([s. l.: s. n., s. d.]), IV, B 117, et *Crainte et tremblement* (Paris: Aubier, 1843).

والملاحظة المهمة لكتاب: Søren Kierkegaard, *Le Concept d'angoisse* (Paris: Gallimard, 1844), pp. 26-28.

وحول نقد الذاكرة، انظر: Søren Kierkegaard: *Les Miettes philosophiques* (Paris: [s. n.], 1844), et *Etapes sur le chemin de la vie* ([s. l.: s. n., s. d.]).

وعند نيتشه، انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Zarathoustra* ([s. l.: s. n., s. d.]), (خصوصاً الكتاب II: «De La Rédemption»، والمقطعين الكبيرين للكتاب الثالث، «De La Vision et de l'énigme» و«Le Convalescent»، أحدهما يتعلق بزارادشت مريض يناقش شيطانه، والآخر يتعلق بزرادشت معافى يناقش حيواناته)، بل أيضاً: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Les Notes de 1881-1882* ([s. l.: s. n., s. d.],

حيث يعارض نيتشه بشكل واضح فرضيته بالفرضية الدورية وينتقد كلّ أفاهيم التشابه والمساواة والتوازن والهوية، انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La Volonté de* =

إننا لا نلمِّح إلى أي تشابه بين ديونيزوس نيتشه وإله كيركغارد. وعلى العكس من ذلك، نحن نفترض ونعتقد أنه يتعذر تجاوز الاختلاف بينهما. ولكن، من أين يأتي التلاقي بينهما حول موضوعة التكرار، حول هذا الهدف الأساسي (Thème) وإن جرى تصور هذا الهدف بطريقة متباينة؟ إن كيركغارد ونيتشه هما من قدّما للفلسفة وسائلَ تعبير جديدة. نتكلم فيما يخصهما بسرور عن تجاوز الفلسفة، والحال أن المطروح على المناقشة في كلّ أعمالهما هو الحركة. ويأخذان على هيغل بقاءه عند الحركة الزائفة وعند الحركة المنطقية المجردة، أي عند الـ «توسط». يريدان تحريك الميتافيزيقا وتنشيطها. يريدان نقلَها إلى الفعل وإلى الأفعال المباشرة. لا يكفيهما إذن اقتراح تمثل جديد للحركة؛ فالتمثلُ سبق وكان توسطاً. يتعلق الأمر خلافاً لذلك، بإنتاج داخل العمل (Oeuvre)، حركة قادرة على التأثير في الروح خارج كلّ تمثل. ويتعلق الأمر بجعل الحركة نفسها عملاً من غير تَدَخُّل؛ وبإحلال علاماتٍ مباشرة محل تمثلاتٍ وسيطة، وباختراع ترددات أو دوراتٍ أو تحويمات أو انجذاباتٍ أو رقصاتٍ أو قفزاتٍ تبلغ رأساً الروح. إذاً هي فكرةُ إنسان المسرح، فكرةُ المُخرِج المسرحي ـ المتقدم على زمنه. بهذا المعنى يبدأ شيء جديد تماماً مع كيركغارد ونيتشه، فهُما لا يعودان ينعكسان من المسرح على الطريقة الهيغلية. ولا يصنعان أيضاً مسرحاً فلسفياً. فيَبْتَكِران في الفلسفة معادلاً عجيباً للمسرح، ومن هنا يؤسسان مسرحَ المستقبل، هذا في الوقت نفسه مع تأسيس فلسفة جديدة.

---

puissance, 2 vols., traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis (Paris: Gallimard, [s. d.]), vol. 1, pp. 295-301.

عند بيغي (Péguy)، أخيراً نحيل بشكل رئيسي إلى جان دارك (Jeanne d'Arc) وكليو (Clio).

نقول إنه ـ على الأقل من وجهة نظر المسرح ـ ليس هناك من إخراج مسرحي أبداً، ولم يشكل كلّ من كوبنهاغن نحو عام 1840 ومهنة القسيس، وبايرويت (Bayreuth) والقطيعة مع فاغنر (Wagner) ظروفاً مؤاتية. ثمة أمر يقيني مع ذلك هو:

عندما تَكَلَّمَ كيركغارد عن المسرح القديم والدراما الحديثة، سبق وتغيّر العنصرُ، فلم نعد في عنصر التفكّر. نكتشف مفكّراً يعيش مشكلةَ الأقنعة، ويختبر هذا الفراغَ الداخلي الخاص بالقناع والذي يبحث عن ردمِه وملئه، وإن كان بواسطة «المختلف بشكل مطلق»، أي بأن يضع فيه كلَّ الاختلاف بين المتناهي واللامتناهي، وبإبداع عندئذ فكرة مسرح للفكاهة والإيمان.

عندما فسر كيركغارد أن فارس الإيمان يشبه، حتّى لكاد الأمر يلتبس، برجوازياً مُهَنْدَماً، فإنه يجب أن يؤخذ مؤشرٌ فلسفي كهذا بمثابة ملاحظة المُخرِج المسرحي، الذي يبيّن كيف يجب أن يُلعب دورُ فارس الإيمان. عندما شرح أيوب أو إبراهيم، عندما تخيل متنوعات حكاية **أغنيس والتريتون** (*Agnès et le Triton*)، لم تَخْدَع الطريقةُ، طريقة السيناريو. ويصل صدى موسيقى موزار (Mozart) حتّى إبراهيم وأيوب. ويتعلق الأمر بالـ «قفز» على نغم هذه الموسيقى. «لا أَنظر إلا إلى الحركات»، هذه هي عبارة المسرحي الذي يطرح أعلى مشْكلة مسرحية، مشكلة الحركة التي تبلغ النفسَ مباشرة، مشكلة النفس(4).

---

(4) انظر: Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, pp. 52-67,
حول طبيعة الحركة الواقعية، وهي «التكرار» وليس التوسط، وتعارض الحركةَ المنطقية المجردة الزائفة عند هيغل. انظر الملاحظات لكتاب: Kierkegaard, *Journal*,
في ملحق التكرار - (Répétition) نجد أيضاً عند بيغي نقداً عميقاً لـ «حركة المنطقية». يندد بها بيغي كحركة زائفة محافظة مراكمة ومرسملة، انظر: Péguy, *Clio*, pp. 45 ff.,
وهذا قريب من النقد الكيركغاردي.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى نيتشه. ليس كتاب **ولادةُ التراجيديا** (*La Naissance de la tragédie*) تفكّراً حول المسرح القديم، إنما هو التأسيس العملي لمسرح للمستقبل، فَتْحُ طريقٍ حيث يظن نيتشه أنه مازال ممكناً الدفْع بفاغنر. وليست القطيعةُ مع فاغنر شأناً نظرياً؛ كما أنها ليست قطعاً شأنَ الموسيقى؛ وتتعلق على التوالي بدور النصّ والتاريخ والضجة والموسيقى والضوء والأغنية والرقص والديكور في هذا المسرح الذي يَحْلُم به نيتشه. يستعيد زرادشت المحاولتين الدراميتين حول أمبيدوكل (Empédocle). وإذا كان بيزيه (Bizet) أفضل من فاغنر، فمن وجهة نظر المسرح وبالنسبة إلى رقصات زرادشت. ويأخذ نيتشه على فاغنر أنه قَلَب «الحركةَ» وأفسدَها: جعلَنا نتخبط ونسبح، مسرح مائي بدلاً من المشي والرقص. يُتصوَّر زرادشت بأكمله في الفلسفة، ولكن أيضا بأكمله من أجل المشهد. كلّ شيء فيه صائت وظاهر للعيان ومحرَّك يمشي ويرقص. وكيف نقرأه، من غير أن نبحث عن الصوت السديد لصرخة الإنسان الأعلى، كيف نقرأ التمهيد من غير مسرحة البهلوان الذي يفتح كلَّ التاريخ؟ في بعض الأوقات هو أوبرا هزلية حول أشياء مرعبة.

وليس صدفة أن يتكلم نيتشه عن هزلي الإنسان الأعلى. لنتذكر أغنية آريان (Ariane) الموضوعة في فم العجوز الفاتن: هنا قناعان متلاصقان - قناع امرأة شابة تكاد تقارع كوريه (Koré) يُلْصَق على قناع عجوز كَريه. على الممثل أن يلعب دورَ العجوز وهو يَلْعَب دورَ المرأة الشابة. هنا أيضاً عند نيتشه، يتعلق الأمر بردم الفراغ الداخلي للقناع في فضاء مسرحي: بتكثير الأقنعة المنضدة، وبإدراج كلية حضور ديونيزوس في هذا التلاصق، وبوضع لامتناهي الحركة الحقيقية فيه، كما يوضع الاختلاف المطلق في تكرار العَوْد الأبدي. عندما يقول نيتشه أن الإنسان الأعلى يشبه بورجيا (Borgia) وليس

بارسيفال (Parsifal)، وعندما يلمّح إلى أن الإنسان الأعلى يشارك في وقت واحد في نظام اليسوعيين وفي هيئة الضباط البروسيين، هنا أيضاً لا يمكننا أن نفهم هذه النصوص إلا بأخذها كما هي، ملاحظات المسرحي التي تشير إلى الكيفية التي يجب أن «يُلْعَبَ» بها دورُ الإنسان الأعلى.

المسرح، هو الحركة الواقعية، ومن كلّ الفنون التي يستعملها، يستخرِج الحركةَ الواقعية. هذا ما يقال لنا: هذه الحركة، ماهية الحركة وجوانيتُها هي التكرار وليس التعارض وليس التوسط. وجرى التنديد بهيغل بما أنه هو مَن اقترحَ حركةً للمفهوم المجرد، بدلاً من حركة الطبيعة (Physis) والنفس (Psyché). وفقد أحل هيغل الصلةَ المجردة بين الجزئي والمفهوم عموماً، محل الصلة الحقيقية بين الفريد والكلي في الأمثول. وبقي إذن عند العنصر التفكّري للـ «تَمَثُّل»، عند مجرد العمومية. ويتمثل مفاهيمه بدلاً من مسرحة المُثُل، لقد عمل مسرحاً زائفاً ودراما زائفة وحركة زائفة. علينا أن نرى كيف يخون هيغل المباشرَ ويشوهه، ليؤسِّس جدَلَه على هذا اللافهم، ويُدْخِل التوسطَ في حركةٍ لم تعد أكثر من حركة فكره الخاص به وعموميات هذا الفكر. تحل التتابعات التأملية محلَّ أشكال التعايش، وتأتي أشكال التعارض لتغطي التكرارات وتخبئها. عندما نقول ـ على العكس من ذلك ـ إن الحركةَ هي التكرار، وإننا نجد مسرحنا الحقيقي هنا، فإننا لا نتكلم عن جهد اللاعب، الممثِّل الذي «يكرِّر»، يتمرن حين لا تكون المسرحية معروفة بعد. ونفكر بالفضاء التمثيلي وبفراغ هذا الفضاء وبطريقة امتلائه وتعيينه بعلامات وأقنعة، يلْعَب الممثلُ من خلالها دوراً يَلْعَب أدواراً أخرى، وكيف يُنْسَج التكرارُ من نقطة بارزة إلى أخرى وهو يضم في ذاته الاختلافات. (عندما انتقد ماركس أيضاً الحركةَ المجردةَ الزائفةَ أو تَوَسُّطَ الهيغليين، تبيّن أنه حُمِل هو نفسه إلى فكرة أشار إليها بدلاً من

تفصيلها، فكرة في ماهيتها «مسرحية»: لأن بقدر ما يكون التاريخ مسرحاً، يُشَكِّل التكرارُ والمأسوي والهزلي في التكرار شرطاً للحركة التي يُنتج تحتها «اللاعبون» أو «الأبطال» في التاريخ شيئاً جديداً فعلياً). ويتعارضُ مسرحُ التكرار مع مسرح التمثل، كما تتعارض الحركةُ مع المفهوم، ومع التمثل الذي ينسبها إلى المفهوم. في مسرح التكرار تُختَبَر قوى محضة ورسومات دينامية في الفضاء، تعمل في الروح بلا وسيط، وتوحّدها مباشرة مع الطبيعة والتاريخ، لغةٌ تتكلم قبل الكلمات، وإيماءات تصاغ قبل الأجسام المنظّمة، وأقنعة قبل الوجوه، وأطياف وأشباح قبل الشخصيات ـ كلّ جهاز التكرار بما هو «قدرة مرعبة».

يصبح من السهل إذن الكلامْ عن الاختلافات بين كيركغارد ونيتشه. إنما حتّى هذا السؤال، يجب ألا يعود ويُطرح على المستوى التأملي لطبيعة نهائية لإله إبراهيم أو ديونيزوس لزرادشت. المقصود هو بالأحرى، معرفة ماذا يعني قول «صنع الحركة» أو التكرار، الحصول على التكرار؟ هل يتعلق الأمر بالقفز كما يعتقد كيركغارد؟ أم يتعلق الأمر بالرقص كما يفكر نيتشه، الذي لا يحبّ الخلط بين الرقص والقفز (وحده قرد زرادشت وشيطانه وقزمه ومُهَرِّجُه يقفز)[5]؟.

يقترح علينا كيركغارد مسرحاً للإيمان؛ فيعارض الحركةَ المنطقيةَ بالحركةِ الروحية، حركة الإيمان. يمكنه أيضاً أن يحثنا على تجاوز كلّ تكرار جمالي، وعلى تجاوز التهكم وبل الفكاهة، وهو

---

(5) انظر: Nietzsche, *Zarathoustra*, livre III, «Des Vieilles et des nouvelles tables»,

الفقرة 4: «لكن المهرج وحده يفكر: يمكننا أيضاً أن نقفز فوق الإنسان».

يعرف بمكابدة أنه يقترح علينا فقط الصورة الجمالية التهكمية والفكاهية لمثل هذا التجاوز. عند نيتشه هو مسرح عدم الإيمان، والحركة كطبيعة، وسبق وكان مسرح القسوة العنيفة. ولا يمكن في هذا المسرح، تجاوز الفكاهة والتهكم، وهما يعملان في عمق الطبيعة. وماذا سيكون العود الأبدي إذا نسينا أنه حركة باعثة على الدوار، وأنه يتمتع بقوة انتقاء وإبعاد، كما إبداع وتدمير، كما إنتاج، وليس بقوةٍ تجعل الـ «عينه» يعود عموماً؟

وفكرة نيتشه الكبيرة هي بتأسيس التكرار في العَوْد الأبدي في وقت واحد على موت الله وتحلل الأنا. إلا أن في مسرح الإيمان التحالفُ مغاير تماماً، يحلم كيركغارد أنه بين إله ما وأنا ما قد عُثِر عليهما. وتتقيد كلّ أصناف الاختلافات فيما بينها: هل الحركة في دائرة الروح أم في أحشاء الأرض التي لا تعرف إلهاً ولا أنا؟ أين ستجد نفسها محمية بشكل أفضل ضدّ العموميات، ضدّ التوسطات؟ هل التكرار فائق الطبيعة عندما يكون فوق قوانين الطبيعة؟ أو أليس الأكثر طبيعية، إرادة الطبيعة في ذاتها تريد نفسها بما هي طبيعة، لأن الطبيعة بذاتها تفوق سياداتها الخاصة بها وقوانينها الخاصة بها؟ ألم يخلط كيركغارد في إدانته للتكرار «الجمالي»، بين كلّ ضرب من ضروب الأشياء: تكرار ـ زائف نُسِب إلى قوانين الطبيعة العامة، تكرار حقيقي في الطبيعة نفسها؛ تكرار الأهواء على نمط مَرَضي، تكرار في الفن والعمل الفني؟ لا يمكننا الآن أن نحل أياً من هذه المشكلات. ويكفينا أننا وجدنا التأكيد المسرحي لاختلاف لا يُخْتَزَل بين العمومية والتكرار.

* * *

تعارَضَ التكرارُ والعموميةُ من وجهة نظر التصرف، ومن وجهة نظر القانون. يجب أيضاً توضيح التعارض الثالث من وجهة نظر

المفهوم أو التمثل. لنطرح سؤالاً قانونياً: بأي حقّ (quid juris) يمكن للمفهوم أن يكون قانونياً مفهومَ شيء خاص موجود، يمتلك إذن فهماً لامتناهياً. والفهم اللامتناهي هو المترابط بـ «ماصدق» = 1. من المهم جداً أن يُطرح لامتناهي الفهم هذا بما هو راهن، وليس بوصفه افتراضياً أو ببساطة غير محدد. فبهذا الشرط تَحفظ المحمولاتُ نفسَها بما هي لحظات من المفهوم، وتؤثر في الموضوع الذي تستند إليه. ويجعل الفهم اللامتناهي إذن الاستذكارَ والتحققَ (Récognition) ممكنين، وكذلك الذاكرةَ والوعيَ الذاتي (حتّى عندما لا تكون هاتان الملكتان لامتناهيتين لجهتهما). وتدعى صلةُ المفهوم بموضوعه تحت هذا المظهر المزدوج تمثلاً، كما نجده متحققاً في هذه الذاكرة وهذا الوعي الذاتي. ويمكن أن تؤخذ منه مبادئ لايبنتزية شاعت. بحسب مبدأ الاختلاف، كلُ تعيين هو في نهاية البحث مفهومي، أو يشكل راهنياً جزءاً من فهم(*) المفهوم. فوفق مبدأ السبب الكافي، هناك دوماً مفهوم لِكُلّ شيء جزئي. وبحسب القضية العكسية، وهي مبدأ اللامتميزات، هناك شيء واحد ووحيد لِكُلّ مفهوم. ويشكل مجموعُ هذه المبادئ عرضَ الاختلاف كاختلاف مفهومي أو تفصيل التمثل كتوسط.

ولكن يمكن دوماً تجميد المفهوم، على مستوى كلّ تعيين من تعييناته وكل محمول من المحمولات التي يضمها. ويعود إلى المحمول، بما هو تعيين، بالبقاء مُثبّتاً في المفهوم، وهو يصير آخر في الشيء (يصبح الحيوانُ آخر في الإنسان وفي الحصان، وتصبح

(*) علينا التنبه إلى التمييز بين المفردات ومعانيها: وضعنا «فهم» مقابل (Compréhension)، لتمييزه عن «مفهوم» مقابل (Concept)، و«فاهمة» مقابل (Entendement)، و«أفهوم» مقابل (Notion)، و«تصور» مقابل (Conception)، و«تمثل» مقابل (Représentation).

الإنسانيةُ أخرى في بطرس وبولس). ولهذا يكون فهمُ المفهوم لامتناهياً: المحمول الذي صار آخر في الشيء، وبمثابة موضوع محمول آخر في المفهوم. إنما لهذا أيضاً يبقى كلُّ تعيين عاماً أو يحدِّد تشابهاً، بما هو مُثبّت في المفهوم ويلائم قانوناً عدداً لامتناهياً من الأشياء. ويصاغ إذن المفهومُ هنا بحيثُ إنَّ فهمه يذهب إلى اللانهاية في استعماله الواقعي، إلا أنه قابل دوماً لتجميد اصطناعي في استعماله المنطقي. كلّ حصر منطقي لفهم المفهوم يمنحه «ماصدق» يفوق الواحد لامتناهياً قانوناً، وبالتالي يمنحه عموميةً بحيثُ إنَّ لا يمكن لفرد موجود أن يقابلها فوراً (قاعدة الصلة المعكوسة بين الفهم والـ «ماصدق»).

وهكذا، لا يتعارض مبدأُ الاختلاف بما هو اختلاف في المفهوم، ولكن خلافاً لذلك يترك أكبر لعبة ممكنة لإدراك التشابهات.

من وجهة نظر الأحجية، سبق واستطاع سؤالُ «أي اختلاف نمتلك؟» أن يتحول دوماً إلى: أي تشابه نمتلك؟ إنما ولاسيما في التصنيفات، يتضمن تعيينُ الأنواع، ويفترض تقييماً مستمراً للتشابهات. من غير شكّ، ليس التشابهُ هويةً جزئية، إنما فقط لأن المحمول في المفهوم، وبفضل صيرورته آخرَ في الشيء، ليس جزءاً من هذا الشيء.

أردنا أن نشير إلى الاختلاف بين هذا النمط من التجميد الاصطناعي ونمط مغاير تماماً، علينا أن نسميه تجميداً طبيعياً للمفهوم. أحدهما يحيل إلى مجرد المنطق، إنما الآخر يحيل إلى منطق متعالٍ (Transcendantale) أو إلى جدل الوجود. لنفترض في الواقع أنه عندما يؤخذ مفهوم ما في لحظة معيَّنة حيث يكون فهمه متناهياً، فإنه يخصَّص له قسرياً حيِّزٌ في المكان وفي الزمان، أي وجود يقابل عادة «ماصدق» =1. فيبدو إذن أن جنساً أو نوعاً، ينتقل إلى الوجود فوراً من

غير زيادة الفهم. وهناك تمزق بين هذا الـ «ماصدق» =1 المفروض على المفهوم والـ «ماصدق» = ∞ الذي يفرضه مبدئياً فهمُه الضعيف. وستكون النتيجةُ «ماصدق منفصل»، أي تكاثر الأفراد المتطابقين تماماً بالنسبة إلى المفهوم، والذين يتشاركون بالفرادة عينها في الوجود (مفارقة القرائن أو التوائم)[6]. وتتضمن ظاهرة الـ «ماصدق» المنفصل هذه تجميداً طبيعياً للمفهوم المختلف بالطبيعة عن التجميد المنطقي: يشكل تكراراً حقيقياً في الوجود، بدلاً من أن يكوّن نظامَ تشابه في الفكر. هناك اختلاف كبير بين العمومية التي تشير دوماً إلى قدرة منطقية للمفهوم، والتكرار الذي يشهد على عجزه أو على حده الأقصى الواقعي. التكرار هو الواقعة المحضة لمفهوم بفهم متناه، أرغِم على الانتقال بما هو انتقال إلى الوجود: هل نعرف أمثلةً على انتقال كهذا؟ يمكن أن تكون الذرّةُ الأبيقورية أحدَ هذه الأمثلة.

إن فرداً مموضعاً في المكان، لديه أيضاً فهم فقير يستدرك في «ماصدق» منفصل، إلى حدّ أنه يوجد لاتناهي ذرات من الشكل عينه والمقاس عينه. إنما يمكن الشك بوجود الذرة الأبيقورية. بالمقابل لا يمكن الشك بوجود الكلمات، وهي من زاوية ما، ذرّات ألسنِية. تمتلك الكلمةُ بالضرورة فهماً متناهياً، لأنها بطبيعتها، موضوع تعريف اسمي فقط. لدينا هنا سبب بالنسبة إليه، لا يمكن لفهم المفهوم أن يذهب إلى اللانهاية: لا نعرّف كلمةً إلا بعدد متناه من الكلمات. ومع ذلك يعطي الكلامُ والكتابة اللذان لا تنفصل عنهما الكلمة وجوداً فورياً. وينتقل الجنس إذن إلى الوجود بما هو كذلك. هنا أيضاً، يَستدرِك الـ «ماصدق» في التبعثر والانفصال، تحت علامة تكرار

(6) أبرزَ ميشال تورنييه (Michel Tournier) صيغةَ الـ «ماصدق» المنفصل وظاهرته في نصّ سينشر لاحقاً.

تشكّل القدرةَ الواقعية للغة في القول والكتابة.

والسؤال هو: هل هناك أشكال تجميد طبيعية أخرى مغايرة لتجميد الـ «ماصدق» المنفصل أو الفهم المتناهي؟ لنفترض مفهوماً بفهم غير محدد (لامتناه بشكل افتراضي بالقوة). مهما ذهبنا بعيداً في هذا الفهم، يمكننا دوماً التفكير بأنه يشتمل على مواضيع متطابقة بشكل كامل. على العكس مما يحصل في اللامتناهي الراهن حيث يكفي المفهوم قانوناً لتمييز موضوعه عن كلّ موضوع آخر، نجد أنفسنا الآن أمام حالة يمكن للمفهوم فيها أن يتابع فهمه بشكل لامحدد، وهو يشتمل دوماً على تعددية مواضيع هي نفسها غير محددة. وهنا أيضاً المفهوم هو الـ «عينه» ـ الـ «عينه» بشكل غير محدد ـ بالنسبة إلى مواضيع متميزة. علينا عندئذ أن نعترف بـ وجود اختلافات ليست مفهومية بين هذه المواضيع. وإن كَنْت هو الذي أشار بشكل أفضل إلى الترابط بين المفاهيم التي تتمتع بنوعية فقط لامحددة وبتعيينات ليست مفهومية، محض مكانية ـ زمانية أو تعارضية (مفارقة المواضيع المتناظرة)[7]. غير أن هذه التعيينات هي بالضبط صور التكرار فقط: المكان والزمان هما ذاتهما بيئتان

---

(7) عند كَنْت نجد وصفاً نوعياً لامتناهياً للمفهوم. ولكن لأن هذا اللاتناهي ليس إلا افتراضية بالقوة (لامحددة)، لا يمكن أن تؤخذ منه أية حجة ملائمة لوضعية مبدأ اللاامتميزات ـ وعلى العكس من ذلك بحسب لايبنتز (Leibniz)، من المهم كثيراً أن يكون فهم مفهوم موجودٍ ما (ممكن أو واقعي) لامتناهياً في الراهنية: يؤكّد ذلك لايبنتز بشكل واضح في كتابه *De La Liberté*، («الله وحده يرى، ليس بالتأكيد نهايةَ الحل، النهاية التي لم تحصل. . .»). عندما يستعمل لايبنتز كلمةَ «افتراضي» بالقوة لتمييز ملازمةَ المحمول في حالة حقائق واقعية (مثلاً **خطاب في الميتافيزيقا** (*Discours de la métaphysique*)، الفقرة 8)، يجب أن يُفهَم الافتراضي بالقوة إذن ليس بوصفه مضاداً للراهن، إنما كدال «مغلّف»، و«مضمَّن»، و«مدموغ»، مما لا يستبعد قطعاً الراهنية. في المعنى الصارم استند لايبنتز إلى أفهوم الافتراضي ولكن فقط عن نوع من الحقائق الضرورية (قضايا غير متبادلة)، انظر: Leibniz, *De La Liberté* ([s. l.: s. n., s. d.]).

تكراريتان. وليس التعارض الواقعي حدّاً أقصى من الاختلاف، إنما حد أدنى من التكرار، تكرار مختزَل إلى اثنين، يرتد إلى الذات ويحدث صدى عليها، تكرار وَجَد وسيلة ليعرّف نفسه. يظهر التكرار إذن، أنه اختلاف بلا مفهوم، يتهرب من الاختلاف المفهومي المستمر بشكل غير محدد، ويعبّر عن قدرة خاصة بالموجود، وعن مكابرة الموجود في الحدس الذي يقاوم كلّ وصف نوعي بواسطة المفهوم، وذلك مهما دفعنا وصف نوعي كهذا بعيداً. يقول كَنْت إنه مهما ذهبتَ بعيداً في المفهوم، يمكنك دوماً أن تكرر أي أن تجعل مواضيع كثيرة تقابله، على الأقل أثنين، أحدهما لليسار والآخر لليمين، واحد للأكثر وواحد للأقل، واحد للإيجابي وواحد للسلبي.

نفهم وضعاً كهذا بشكل أفضل إذا اعتبرنا أن المفاهيمَ بفهم غير محدد هي مفاهيم الطبيعة. وبهذه الصفة هي دوماً في شيء آخر: ليست في الطبيعة بل في الروح الذي يتأملها أو الذي يلاحظها، والذي يتمثلها في ذاته. لهذا يقال إن الطبيعة مفهوم مستلَب، روح مستلَب يعارض نفسه. عن مفاهيم كهذه، تجيب مواضيع هي ذاتها خالية من الذاكرة، أي لا تمتلك ولا تستجمع في ذاتها لحظاتها الخاصة بها. والإجابة عن (لماذا تكرِّر الطبيعةُ؟) هي: لأنها أجزاء خارج أجزاء، وروح يتصور (partes extra partes, mens momentanea). تنتقل الجِدّة إذن إلى جهة الروح الذي يتمثل نفسه: هذا لأن للروح ذاكرة أو يكتسب عادات وقادر على تشكيل مفاهيم عموماً، وعلى أن يستمد الجديد، وينتزع الجديد من التكرار الذي يتأمله.

إن المفاهيم بفهم متناه هي المفاهيم الاسمية؛ والمفاهيم بفهم لامحدد، إنما بلا ذاكرة، هي مفاهيم الطبيعة. ولكن لم تَستنفد هاتان الحالتان (Cas) بعدُ أمثلةَ التجميد الطبيعي. إما أفهوم فردي وإما تمثل

خاص بفهم لامتناه قد يتمتع بذاكرة، إنما بلا وعي ذاتي. إن التمثل الفهمي هو في ذاته، والذكرى هنا، وتضم كلّ خصوصية فعل أو مشهد مسرحي أو حدث أو كائن. غير أن ما ينقص بالنسبة إلى عقل طبيعي معيَّن، هو الـ «لذاته» (Le Pour-soi) الخاص بالوعي، التحقق. وما ينقص الذاكرة هو الاستذكار، أو بالأحرى الصياغة. يرسّخ قيم الوعي بين التمثل والـ «أنا» صلةً أعمق بكثير من الصلة التي تظهر في عبارة «لَدَيّ تمثل»؛ فهو ينسب التمثلَ إلى الـ «أنا» كما إلى ملكة حرة تفلت من الانغلاق في أي من إنتاجاتها، إنما بالنسبة إليها كلّ إنتاج سبق وفُكِّرَ وجرى التعرف إليه كماض ومناسبة لتَغَيُّر متعين في الحس الحميم.

عندما يُفتقَد وعيُ المعرفة (Savoir) أو إنشاء الذكرى، لا تعود المعرفةُ كما هي في ذاتها إلا تكرار موضوعها: تُلعَب، أي تُكرَّر، تحرَّك بدلاً من أن تُعرَف. ويظهر التكرارُ هنا كلاوعي المفهوم الحر، المعرفة أو الذكرى، لاوعي التمثل. ويعود إلى فرويد نسب تجميد كهذا إلى السبب الطبيعي: الكبت، المقاومة التي تجعل من التكرار عينه «إكراهاً» حقيقياً، «قسراً». هذه هي إذاً حالة ثالثة من التجميد تتعلق هذه المرة بمفاهيمَ الحرية. وهنا أيضاً، من وجهة نظر فرويدية معينة، يمكننا أن نستخلص مبدأ الصلة المعكوسة بين التكرار والوعي، وبين التكرار والاستذكار، وبين التكرار والتحقق (مفارقة القبور، أو الأشياء المدفونة): نكرر ماضينا كلّما قلصنا من إعادة تذكره، وكلما قلصنا الوعي بتذكره ـ تذكَّرْ وأَنشِئِ الذكرى كي لا تُكرِّر[8]. يظهر الوعيُ الذاتي في التحقق بما هو ملكةَ المستقبل ما سيأتي (Avenir) أو وظيفة المستقبل

---

(8) Sigmund Freud, «Remémoration, répétition et élaboration,» dans: Sigmund Freud, *La Technique psychanalytique* (Paris: Presses universitaires de France, 1914), =

(Futur)، وظيفة الجديد. أليس صحيحاً أن الأموات الوحيدين الذين يعودون هم أولئك الذين دفناهم بسرعة فائقة وعميقاً جداً، من غير أن نقوم بالواجبات الضرورية نحوهم، وأن الندم يشهد ليس على إفراط في الذاكرة، بقدر ما يشهد على عجز أو فشل في إنشاء الذكرى؟

هناك المأسوي والهزلي في التكرار، حتّى إنَّ التكرار يظهر دوماً مرتين، مرة في المصير المأسوي، وأخرى في السمة الهزلية، في المسرح يكررُ البطلُ، لأنه بالضبط منفصل عن معرفة أساسية لامتناهية. مثل هذه المعرفة هي داخله، تَغطُس فيه وتعمل فيه، إلا أنها تعمل كشيء مخبّأ، تمثل مجمّد. يتوقف الاختلافُ بين الهزلي والمأسوي على عنصرين: طبيعة المعرفة المكبوتة، تارة معرفة ـ طبيعية مباشرة، مجرد معطى للحس المشترك، وطوراً معرفة باطنية مرعبة؛ وعندئذ أيضاً الطريقة التي بها تُستَبْعَد الشخصية منها، الطريقة التي بها «لا تَعرف أنها تَعرف». تقوم المشكلةُ العمليةُ عموماً على أنه على هذه المعرفة غير المعروفه أن تُمثَّل، بوصفها غامرة كلّ المشهد، ومُشْبِعة كلَّ عناصر المسرحية، ومتضمنة في ذاتها كلّ قدرات الطبيعة والروح؛ ولكن في الوقت نفسه لا يمكن للبطل أن يتمثلها، عليه بالعكس أن يحركها ويلعبها ويكررها. وصولاً إلى اللحظة الحادة التي دعاها أرسطو «تَعَرُّفاً»، حيث يمتزج التكرارُ بالتمثل ويتجابهان من غير أن يخلطا مع ذلك بين مستوييهما، الواحد ينعكس في الآخر ويتغذى من الآخر. نتعرف إذن إلى أن المعرفة هي

في طريق التفسير السلبي للتكرار النفسي هذا (نكرر لأننا ننخدع، ولأننا لا ننشئ الذكرى ولأننا لا نعي، ولأن ليس لدينا غرائز) لم يذهب أحد أبعد من صرامة فرديناند ألكييه (Ferdinand Alquié) في كتاب **رغبة الأبدية**، انظر: Ferdinand Alquié, *Le Désir d'éternité*, nouvelle encyclopédie philosophique (Paris: Presses universitaires de France, 1943), chap. 2-4.

عينها بما أنها ممثَّلة في المشهد ويكررها اللاعبُ.

* * *

إن المنفصل والمستلَب والمكبوت هي ثلاثة تجميدات طبيعية، تقابل مفاهيمَ اسمية ومفاهيمَ الطبيعة ومفاهيمَ الحرية. إلا أن لتوضيح التمثل في كلّ هذه الحالات، يجري الاستناد إلى شكلِ الـ «هو هو» في المفهوم وشكل الـ «عينه» في التمثل: يقال التكرار عن العناصر المتميزة واقعياً والتي تمتلك مع ذلك المفهومَ عينه بشكل دقيق، فيظهر التكرار إذاً كاختلاف، إلا أنه اختلاف بلا مفهوم بشكل مطلق، وفي هذا المعنى هو اختلاف لامختلف. من المفروض على كلمات مثل «بشكل واقعي» و«بشكل ضيق» و«بشكل مطلق»، أن تحيل إلى ظاهرة التجميد الطبيعي، بالتعارض مع التجميد المنطقي الذي لا يعيّن إلا عمومية ما. إلا أن هناك ضرراً فادحاً يعرّض للخطر كلَّ هذه المحاولة. ما دمنا نعتمد هوية المفهوم المطلقة بالنسبة إلى مواضيع متمايزة، فإننا نلمّح فقط إلى تفسير سلبي أو بسبب النقص. وإن كان هذا النقص مؤسَّساً في طبيعة المفهوم أو التمثل، فإنه لا يغير في الأمر شيئاً، في الحالة الأولى لدينا تكرار، لأن المفهوم الاسمي يمتلك بطبيعته فهماً متناهياً. في الحالة الثانية هناك تكرار، لأن مفهوم الطبيعة هو بطبيعته بلا ذاكرة ومستلَب وخارج ذاته، في الحالة الثالثة، لأن مفهوم الحرية يبقى لاواعياً، فإن الذكرى والتمثل يبقيان مكبوتين. في كلّ الحالات، ما يكرِّر لا يقوم بذلك إلا من شدّة عدم «الفهم» وعدم التذكر وعدم المعرفة أو عدم الوعي. في كلّ مكان، من المفروض أن نقص المفهوم وملازِماته التمثلية (الذاكرة والوعي الذاتي والاستذكار والتحقق) هو الذي يوضح التكرار. هذا هو إذاً نقص كلّ حجة مؤسَّسة على شكل الهوية في المفهوم، فمثل هذه الحجج، لا تعطينا إلا تعريفاً اسمياً وتفسيراً

سلبياً للتكرار. من غير شكّ يمكن معارضة الهوية الشكلية التي تقابل مجرد التجميد المنطقي، بالهوية الواقعية الـ «عينه»، كما تظهر في التجميد الطبيعي. ولكن يحتاج التجميدُ الطبيعي ذاته إلى قوة إيجابية فوق ـ مفهومية، قادرة على تفسيره وتفسير التكرار في وقت واحد.

لنعد إلى مَثَل التحليل النفسي: نكرر لأننا نكبت... فلم يرضَ فرويد أبداً عن ترسيمة (Schéma) سلبية كهذه، حيث يفسِّر التكرار بفقدان الذاكرة. وصحيح أن الكبت منذ البداية يدلّ على قدرة إيجابية. إلا أنه يستعير هذه الإيجابية من مبدأ اللذة أو من مبدأ الواقع: إيجابية فقط مشتقة وتعارضية. ويظهر المنعطفُ الكبيرُ للفرويدية في ما وراء مبدأ اللذة: تُكْتَشَف غريزة الموت، ليس في صلة مع الميول التدميرية، وليس في صلة مع العدوانية، إنما في ضوء اعتبار مباشر لظواهر التكرار. وبغرابة، تعتبر غريزةُ الموت بمثابة مبدأ إيجابي أصلي للتكرار، وهنا ميدانها ومعناها. وتلعب دورَ مبدأ متعال في حين أن مبدأ اللذة فقط نفساني. لهذا هي قبل كلّ شيء صامتة (ليست معطاة في التجربة)، في حين أن مبدأ اللذة صاخب. ويصبح السؤال الأول إذن: كيف يمكن لموضوعة الموت التي تبدو أنها تستجمع الأكثر سلبية في الحياة النفسانية أن تكون في ذاتها الأكثر إيجابية، إيجابية بشكل متعالٍ، إلى حدّ تأكيد التكرار؟ كيف يمكن ردُّها إلى غريزة أولية؟ غير أن سؤالاً ثانياً يتقاطع معه مباشرة. تحت أي شكل أكّدت غريزةُ الموت التكرارَ وفرضته؟ وفي الأعمق يتعلق الأمر بالصلة بين التكرار والتخفيات. هل تأتي التخفياتُ في عمل الحلم أو العَرَض المرضي ـ التكثيف والانتقال والمسرحة(*) ـ لتغطي تكراراً خاماً وعارياً وهي تخففه (كتكرار الـ «عينه»)؟

(*) عند دولوز دور الدراما هو وصف نوعي للمفهوم بحيثُ يجسد الصلات التفاضلية وفرادات الأمثول. ويذهب دولوز أبعد بجعل الأمثول يتمسرح بعدة مستويات.

دل فرويد منذ النظرية الأولى للكبت على طريق آخر: لا تؤدي دورا (Dora) دورَها الخاص بها، ولا تكرر حبَّها للأب إلا من خلال أدوار أخرى يقوم بها الآخرون، تقوم به هي نفسها بالنسبة إلى هذه الأدوار الأخرى (ك، السيدة ك، المربية). لا تأتي التخفيات والمتنوعات والأقنعة أو المتنكرون «من فوق»، ولكنها ـ خلافاً لذلك ـ العناصر الجينية (Génétiques) الداخلية في التكرار عينه، وأجزاؤه المكمِّلة والمكوِّنة. كان يمكن لهذا الطريق أن يوجه تحليل اللاوعي نحو مسرح حقيقي. غير أنه إذا أخفق، فهذا في حال أن فرويد لم يتمكن من الامتناع عن الإبقاء على نموذج التكرار الخام، على الأقل كمَيْل. نراه عندما يسند التثبيت إلى الـ «هو». ويُفهَم التخفي إذاً من منظور تَعارُض بسيط بين القوى، ولم يعد التكرارُ المتخفي إلا نتيجة تسوية ثانوية بين القوى المتعارضة للـ «أنا» والـ «هو». حتّى في ما وراء مبدأ اللذة يبقى هناك شكل تكرار عارٍ، لأن فرويد يفسر غريزةَ الموت بالنزوع إلى العودة إلى حال المادة الجامدة التي تَحْفَظ نموذجَ تكرار كلّه فيزيائي أو مادي.

لا شأن للموت إطلاقاً بنموذج مادي. ويكفي على العكس من ذلك، أن تُفْهَم غريزةُ الموت في صلتها الروحية بالأقنعة والمتنكرين. والتكرار هو حقاً ما يتخفى أثناء تكونه، ما لا يتكون إلا وهو يتخفى. فليس التكرارُ تحت الأقنعة، إنما يتكوّن من قناع إلى آخر، كما من نقطة بارزة إلى أخرى، ومن لحظة مفضَّلة إلى أخرى، مع المتنوعات وفيها. لا تغطي الأقنعةُ شيئاً باستثناء أقنعة أخرى.

لا وجود لحدّ أول يتكرر، بل إن حبَّنا البنوي للأم يكرر أشكالَ حبّ أخرى لبالغين نحو نساء أخريات، تقريباً كما بطل البحث عن **الزمن الضائع**(*) الذي يعيد مع أمه شغف سوان (Swann) بأوديت

(*) الرواية الشهيرة لبروست.

(Odette). لا وجود إذاً لأي شيء مُكَرَّر يمكن عزله أو تجريده من التكرار حيث يتشكل، كذلك أيضاً حيث يختبئ. لا وجود لتكرار عارٍ يمكن تجريده أو استدلاله من التخفي نفسه. الـ «عينه» هو الخافي والمتخفي. أنها لحظة حاسمة في التحليل النفسي، عندما تخلى فرويد في بعض النقاط عن فرضية الأحداث الواقعية للطفولة التي كانت بمثابة تعابير نهائية متخفية، ليحلّ محلّها قدرةَ الاستيهام الذي يغوص في غريزة الموت حيث سبق وكان الكل قناعاً وأيضاً تخفياً. بإيجاز، التكرار هو رمزي أساساً، والرمز أي المظهر الخداع هو حرفية التكرار عينه. بالتخفي ونظام الرمز، يضم التكرارُ الاختلافَ. لهذا لا تأتي المتنوعات من الخارج، ولا تعبر عن تسوية ثانوية بين سلطة كابتة وأخرى مكبوتة، ولا يجب أن تُفهم انطلاقاً من أشكال تعارض واستدارة وانقلاب ما زالت سلبية. وتعبر المتنوعات بالأحرى عن آليات تفاضلية تخص ماهية ما يتكرر وتكوينه. لا بدّ حتى من قلب صلات الـ «العاري» و«المكسو» في التكرار. لنفترض تكراراً عارياً (كتكرار الـ «عينه»)، مثلاً تكرار احتفالي استحوازي، أو قولبية فصامية: ما هو آلي في التكرار، عنصر الفعل المكرَّر ظاهرياً، يخدم كغطاء لتكرار أعمق ويتلاعب في بعد آخر، عامودية سرية حيث تتغذى الأدوار والأقنعة من غريزة الموت.

يقول بنسوانغر (Binswanger) عن الفصام إنه مسرح للرعب. والذي «لم يُرَ أبداً» ليس موجوداً فيه، ضدُّ الذي «سبق وتمت رؤيتُه»، ويدلّ كلا الاثنين على الـ «عينه» ويعاشان الواحد في الآخر. سبق وأدخلتنا رواية **سيلفي** (*Sylvie*) لنرفال في هذا المسرح، وأظهرت لنا **الغراديفا** (*Gradiva*) القريبة جداً من الإلهام النرفالي البطل الذي يعيش في وقت واحد التكرارَ بما هو تكرار، وما يتكرر

بوصفه متخفّياً دوماً في التكرار. في تحليل الاستحواز، يتلاقى ظهور موضوعة الموت مع اللحظة التي يسيطر فيها المستحوَذ على كلّ شخصيات مسرحيته ويجمعها في تكرار يشكل فيه «الاحتفاليُّ» فقط الغلافَ الخارجي، وفقط في كلّ مكان هو القناع والمتنكر والمكسو وحقيقة العاري، هو القناع، ذات التكرار الحقيقية. هذا لأن التكرارَ يختلف بطبيعته عن التمثل، ولأنه لا يمكن للمكرَّر أن يُمثَّل، بل عليه أن يكون دوماً مدلولاً ومقنَّعاً بما يدلّ عليه، ومقنَّعاً هو نفسه ما يدلّ عليه.

لا أكرر لأني أكبت. أكبت لأني أكرر وأنسى لأني أكرر. أكبت لأني في البداية لا يمكنني أن أعيش بعضَ الأمور أو بعضَ التجارب إلا بحسب نمط التكرار. أنا متعين على كبت ما يمنعني أن أعيشه على هذا النحو: أي التمثل الذي يتوسط المعيوش برده إلى شكلِ موضوع متطابق أو شبيه. تمايَزَ إيروس (Eros) عن ثاناتوس (Thanatos) في أنه على إيروس أن يتكرر ولا يمكنه أن يعاش إلا في التكرار، إلا أن ثاناتوس (بما هو مبدأ متعالٍ) هو الذي يعطي إيروس التكرارَ والذي يُخْضِع إيروس للتكرار. وحدها وجهة نظر كهذه قادرة على جعلنا نتقدم في المشكلات الغامضة لأصل الكبت وطبيعته وأسبابه والتعابير الدقيقة التي يتناولها. لأنه عندما بيّن فرويد ما وراء الكبت، «بحصر المعنى»، الذي تناول التمثلات، ضرورةَ طرحِ كبتٍ أصلي يتعلق في البداية بإحضارات (Présentations) محضةَ، أو بالطريقة التي تعاش بها بالضرورة الغرائز، نعتقد أنه اقترب إلى الحد الأقصى لسبب إيجابي داخلي في التكرار، بدا له لاحقاً قابلاً للتعيين في غريزة الموت، وكان عليه أن يفسِّر تجميد التمثل في الكبت بحصر المعنى، بعيداً عن أن يُفسَّر به. لهذا لا يكفي قانونُ الصلة المعكوسة للتكرار ـ التذكر

من كلّ الوجوه، بما أنه يجعل التكرار يتعلق بالكبت.

أشار فرويد منذ البداية إلى أنه للتوقف عن التكرار لا يكفي التذكرُ بشكل مجرد (بلا مؤثر)، ولا تشكيل مفهومه عموماً، ولا حتّى تمثل الحدث المكبوت في كلّ خصوصيته: علينا الذهاب والبحث عن الذكرى حيثما هي، والإقامة على الفور في الماضي لإجراء الوصل الحي بين المعرفة والمقاومة، التمثل والتجميد. لا تشفينا إذاً فقط الذاكرة كما لا يمرّضنا النسيان. هنا كما في مكان آخر ليس فعل الوعي (Prise de conscience) أمراً مهماً.

وتمتلك العملية المسرحية والدرامية بشكل مغاير، التي نشفى بها والتي أيضاً لا نشفى بها، اسماً هو التحويل (Le Transfert). إلا أن التحويل هو أيضاً التكرار، وقبل كلّ شيء التكرار[9]. وإذا جعلَنا التكرارُ مرضى فهو أيضاً الذي يشفينا، وإذا كبَّلَنا ودمّرَنا فهو أيضاً الذي يحررنا، ويشهد في الحالتين على قدرته «الشيطانية». كلّ العلاج هو رحلة إلى عمق التكرار. هناك في التحويل شيء مماثل للتجريب العلمي، لأنه يُفْتَرَض بالمريض أنه يُكَرِّر مجموعَ اضطرابه، في أوضاع اصطناعية مفضلة، باتخاذ شخص المحلِّل «موضوعاً» له.

---

(9) يستند فرويد بدقة إلى التحويل (Transfert) ليعيد النظر بقانونه الإجمالي عن الصلة المعكوسة، انظر: Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, traduit par S. Jankélévitch (Paris: Payot, [s. d.]), pp. 24-25,

تتعارض مبدئياً ذكرى وإعادة إنتاج واستذكار وتكرار، ولكن يجب الخضوع عملياً لما يعيشه المريض مجدداً في علاج بعض العناصر المكبوتة. و«تتنوع الصلة التي تنشأ إذن بين الإعادة والذكرى من حالة إلى أخرى». الذين شددوا بشكل أعمق على الجانب العلاجي والتحريري للتكرار كما يظهر في التحويل، انظر: Sándor Ferenczi, *Entwicklungsziele der Psychoanalyse: zur Wechselbeziehung von Theorie und Praxis*, Neue Arbeiten zur ärztlichen Psychoanalyse; Heft 1 (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924).

إلا أن للتكرار في التحويل وظيفة ليست التعرف إلى الأحداث والأشخاص والأهواء بقدر ما هي تأصيل الأدوار وانتقاء الأقنعة. ليس التحويلُ تجربةً، بل هو مبدأ يؤسِّس التجربةَ التحليلية بأكملها. والأدوار ذاتها بطبيعتها إيروسية، ولكن اختبار الأدوار يستدعي هذا المبدأ الأعلى، هذا القاضي الأعمق، غريزة الموت. في الواقع كان التفكّر حول التحويل دافعاً يعيّن اكتشافَ «ما وراء» ما. بهذا المعنى يشكِّل التكرارُ بذاته اللعبةَ الانتقائية لمرضنا وصحتنا، لخسارتنا وخلاصنا. كيف يمكننا أن ننسب هذه اللعبة إلى غريزة الموت؟ بلا شكّ في معنى قريب من المعنى الذي يقوله ميلر (Miller) في كتابه الرائع عن رامبو (Rimbaud): «فهمت أني كنت حراً، وأن الموت الذي اختبرته قد حررني». يظهر أنه يجب أن تُفْهَمَ فكرةُ غريزة الموت، في ضوء ثلاثة متطلبات مفارقة متكاملة: إعطاء التكرار مبدأ أصلياً إيجابياً، ولكن أيضاً قدرةَ تخفٍّ مستقلة ذاتياً، وأخيراً معنى محايثاً يختلط فيه الرعب بشكل دقيق بحركة الانتقاء والحرية.



تتعلق مشكلتُنا بماهية التكرار. والمقصود معرفة لماذا يتعذر تفسير التكرار عن طريق شكل الهوية المتطابقة في المفهوم أو في التمثل ـ في أي معنى يتطلب مبدأ «إيجابياً» أعلى. على هذا البحث أن يتناول مجموع مفاهيم الطبيعة والحرية. لنأخذ على تخوم الحالتين تكرارَ نموذج الزخرفة: نجد رسماً معاداً منسوخاً بحسب مفهوم «هو هو»، متطابق تماماً. ولكن في الواقع لا يسلك الفنان بهذه الطريقة. فلا ينضد نُسَخاً من الرسم، إنما يخلط في كلّ مرة عنصرَ نسخة بعنصر آخر من نسخة لاحقة، فيُدْخِل في السياق الدينامي للبناء عدمَ توازن وعدمَ استقرار وعدمَ تناظر، وضرباً من الفغر التي لن تتناسق جميعها إلا في الأثر الشمولي. كتب ليفي ـ

ستراوس (Lévi Strauss) تعليقاً على حالة كهذه: «تتشابك هذه العناصر بانفكاك بعضها عن البعض الآخر، وفي النهاية فقط يجد الرسم استقراراً يؤكّد ويكذّب في مجموعه الطريقةَ الدينامية التي نُفِّذَ تبعاً لها»[10].

وتصلح هذه الملاحظات بالنسبة إلى أفهوم السببية عموماً، لأن المهم في السببية الفنية أو الطبيعية ليست عناصرُ التناظر الحاضرة، ولكن العناصر الناقصة وغير الموجودة في السبب ـ وهي إمكانية أن يكون للسبب أثر أكثرَ من التناظر. وأيضاً تبقى السببيةُ شرطيةً إلى الأبد، ومجرد مقولة منطقية، إذا لم تمتلئ هذه الإمكانية فعلياً في أية لحظة. لهذا ليست الصلة المنطقية للسببية منفصلةً عن سياق فيزيائي للإشارة، من غيره لن ينتقل إلى العمل. نسمي «إشارة» نسقاً يتمتع بعناصر عدم تناظر، ويمتلك أنظمة متباينة المقدار؛ ونسمي «علامة» ما يجري في نسق كهذا ما يومض[*] في الفترة الفاصلة كما التواصل الذي يقام بين المتباينات. العلامة هي بالضبط أثرٌ، ولكن الأثر يمتلك مظهرين، **الواحد** الذي به، بما هو علامة، يعَبِّر عن عدم التناظر المنتِج، **والآخر** الذي به يميل إلى إلغائه. ليست العلامة نظام الرمز تماماً؛ مع ذلك تُحَضّره بتضمن الاختلاف الداخلي (غير أنها أيضاً تترك في الخارج شروط إعادة إنتاجه).

لا يجب أن تخدعنا العبارة السلبية «نقص التناظر»: تدلّ على أصل السياق السببي وإيجابيته. هي الإيجابية عينها. والأساسي بالنسبة

---

(10) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, terre humaine (Paris: Plon, 1955), pp. 197-199.

(*) فعل يشير عند دولوز إلى الاختلاف في الشدة بين كثرتين (أو بين سلاسل متباعدة). وتومض الظاهرة بما أنها تعطي علامة. بل أن كلّ ظاهرة تومض في نسق علامة ـ إشارة.

إلينا كما يدعونا إليه مَثَل نموذج الزخرفة هو إذاً تجزئة السببية للتمييز فيها بين صنفين من التكرار، **أحدهما** يتعلق فقط بالأثر الشمولي المجرد **والآخر** بالسبب الممارِس. **الأول** هو تكرار جامد **والآخر** تكرار دينامي. **الأول** ينتج عن العمل (Oeuvre) بينما **الآخر** بمثابة «تطور» الإيماءة. **الأول** يحيل إلى مفهوم بعينه، ولا يحفظ سوى اختلاف خارجي بين نسخ عادية لهيئة ما، **والآخر** تكرار اختلاف داخلي، يضمه في كلّ لحظة من لحظاته، وينقله من نقطة بارزة إلى أخرى. نستطيع السعي إلى استيعاب هذه التكرارات بالقول إنه من الصنف الأول إلى الثاني، قد تَغَيَّر فقط محتوى المفهوم، أو الرسم الذي يتمفصل بشكل مغاير. غير أن هذا هو عدم معرفة النظام المختص بِكُلّ تكرار. لأن في النظام الدينامي، لم يعد من وجود لمفهوم تمثلي، ولا لرسم ممثَّل في فضاء موجود مسبقاً. هناك مقابله أمثول ودينامية فضاء مبدعة ومحضة.

وتؤكّد هذه الثنائيةَ الدراساتُ حول الإيقاع أو حول التناظر. فيَجري تمييزُ تناظر حسابي، بالإحالة إلى مقياس معامِلات صحيحة أو كسرية، وتناظر هندسي مؤسَّس على تناسبات أو صلات غير جذرية؛ تناظر جامد من نمط مكعب أو مسدس الأضلاع، وتناظر دينامي من نمط مخمس الأضلاع، يظهر في التخطيط الحلزوني أو في نبضٍ بتوالية هندسية، بإيجاز في «تطور» حيّ ومميت. والحال، فإن هذا النمط الثاني هو في قلب الأول، هو قلبه، طريقته النشيطة والإيجابية. ونكتشف في شبكة مربعات مزدوجة رسوماً مشعة لديها قطبٌ لامتناظر (Asymétrique) هو مركز مخمس الأضلاع أو رسم خماسي. الشبكة كالقماش على هيكل، «إنما القَصة (La Coupe)، الإيقاع الرئيسي لهذا الهيكل هي تقريباً موضوعة مستقلة دوماً عن هذه الشبكة»: كما يخدم عنصر غير متناظِر (Dissymétrique) في

وقت واحد كمبدأ تكوين وانعكاس لمجموع متناظر[11]. يحيل إذاً التكرار الجامد في شبكة المربعات المزدوجة، إلى تكرار دينامي مشكَّل من مسدس الأضلاع وإلى «السلسلة المتناقصة للرسوم الخماسية التي تُدْرَج فيه بشكل طبيعي». كذلك يدعونا علم الإيقاع إلى التمييز مباشرة بين نمطين من التكرار. التكرار ـ القياس هو قسمة منتظمة للزمن، عودة مُواقِتة لعناصر متطابقة. ولكن لا توجد ديمومة إلا متعينة بنبرة صوتية تقودها الشدات. ونخطئ حول وظيفة النبرات إذا قلنا إنه يعاد إنتاجها على مسافات فاصلة متساوية. وتمارَس على العكس من ذلك، مدد نبرية واشتدادية بإبداع أشكال غير متساوية وأشكال ليست مشتركة في المقياس، في ديمومات أو أمكنة متساوية المقاييس. وتبدع نقاطاً بارزة ولحظات مفضَّلة تبيّن دوماً تعدد الإيقاعات. نجد هنا أيضاً أن غير المتساوي هو الأكثر إيجابية. وليس القياس إلا غلاف الإيقاع وصلة بين الإيقاعات. إن استعادة نقاط اللامساواة ونقاط الالتواء والأحداث الإيقاعية، هي أعمق من إعادة إنتاج العناصر العادية المتجانسة؛ وإن كان علينا في كلّ مكان، أن نجري تمييزاً بين «التكرار ـ القياس» و«التكرار ـ الإيقاع»، فإن الأول هو فقط المظهر أو الأثر المجرد للثاني. لا يظهر التكرارُ المادي والعاري (بما هو تكرار الـ «عينه») إلا في المعنى الذي يتخفى فيه تكرار آخر، يكوّنه ويكوّن ذاته وهو يتخفى. حتّى في الطبيعة، ليست الدورانات المواقتة سوى مظهر حركة أعمق، وليست الدوراتُ الدورانية سوى مُجَرَّدات. وبإقامة علاقة بينها، فإنها تفصح عن دورات دوران، حلزونيات بمنحنى متغير

---

(11) انظر: Matila Costiescu Ghyka, *Le Nombre d'or: Rites et rythmes pythagoriciens dans le développement de la civilisation occidentale*, précédé d'une lettre de Paul Valéry (Paris: Gallimard, 1931), tome 1, p. 65.

بحيث يكون لمدارها مظهران غير متناظرين كاليمين واليسار. ودوماً في هذا الفغور الذي لا يختلط بالسلبي، تَنسج المخلوقاتُ تكرارَها، في الوقت نفسه الذي تتلقى فيه هبة أن تعيش وتموت.

لنعد أخيراً إلى المفاهيم الاسمية. هل هي هويةُ المفهوم الاسمي التي تفسّر تكرارَ الكلمة؟ لنفرض مَثَل القافية: هي تكرار لفظي، إنما تكرار يضم الاختلافَ بين كلمتين، ويُدْرِجه داخل أمثول شعري في فضاء يعيّنه. كذلك ليس معناه الإشارة إلى مسافات فاصلة متساوية، بل بالأحرى، كما نرى في أحد تصورات القافية الشديدة، وضع تمييزات الرنة الخاصة في خدمة الإيقاع الصوتي، والمساهمة في استقلال الإيقاعات النبرية بالنسبة إلى الإيقاعات الحسابية. أما تكرار كلمة بعينها علينا أن نتصوره «قافية معمَّمة»؛ وليس القافية بوصفها تكراراً مُخْتَزَلاً. هناك طريقتان لهذا التعميم: إما كلمة تؤخذ في معنيين اثنين، وتوفر تشابهاً أو هويةً مفارقَيْن بين هذين المعنيين. وإما تؤخذ في معنى وحيد، وتُمارِس على جوارها قوةً جاذبة، وتنقل إليها جاذبية خارقة إلى أن تنوب عنها إحدى الكلمات المجاورة، وتصبح بدورها مركز التكرار. كان ريمون روسيل (Raymond Roussel) وشارل بيغي (Charles Péguy) مكرِّرَيْن كبيرين في الأدب، وعرفا كيف ينقلان القدرةَ المَرَضيةَ للغة إلى مستوى فني عالٍ. انطلق روسيل من الكلمات ذات المعنى المزدوج أو المجانِسة، وردَم كلَّ المسافة بين هذين المعنيين، بتاريخ ومواضيع منشطرة هي نفسها إلى اثنين ومقدَّمة مرتين. وتغلّب إذاً على المجانسة في حقلها الخاص بها، وأَدْرَج الحدَّ الأقصى للاختلاف في التكرار كما في الفضاء المفتوح داخل الكلمة. هذا الفضاء مازال روسيل أيضاً يقدمه بوصفه فضاء الأقنعة والموت حيث يصاغ في وقت واحد تكرارٌ يكبّل وتكرار يخلّص ـ يخلّص في البداية من التكرار الذي يكبل. أبدع روسيل

نوعاً «بعد ـ لغة» ما، حيث يتكرر الكل ويبدأ مجدداً ما أن يكون كلّ شيء قد قيل[12]. وتختلف تقنية بيغي جداً: لم تعد تُحِل التكرارَ محل المجانسة، بل محل الترادف، وتتعلق بما يسميه الألسنيون وظيفة المجاورة، وليس أبداً وظيفة المشابهة وتشكل «قبلَ ـ لغة» ما، لغةً فَجْرية، حيث يُعْمَل بواسطة اختلافات صغيرة جداً من أجل توليد تدرجي لفضاء الكلمات الداخلي. هذه المرة كلّ شيء يبلغ مشكلة الميتات المبكرة والشيخوخة، إنما هنا أيضاً، في هذه المشكلة الحظ الخارق، بتأكيد تكرار يخلِّص ضدّ تكرار يكبِّل. قاد كلّ من بيغي وروسيل اللغةَ إلى أحد حدودها القصوى (التشابه أو الانتقاء عند روسيل، «العلامة المميزة» بين لعبة البلياردو (Billard) والنهّاب (Pillard)؛ المجاوَرة أو الخلط عند بيغي، نقاط النجود (Tapisserie) الشهيرة). يحلّ كلا الاثنين محل التكرار الأفقي، تكرار الكلمات العادية التي يعاد قولها، تكرارُ النقاط البارزة، تكرار عامودي حيث يُعاد الصعودُ داخل الكلمات. ومحل التكرار بسبب النقص، بعدم كفاية المفهوم الاسمي أو التمثل اللفظي، يحلّ تكرارٌ إيجابي بفضل

---

(12) حول صلة التكرار باللغة، بل أيضاً بالأقنعة والموت في عمل ريمون روسيل (Raymond Roussel) انظر كتاب ميشال فوكو (Michel Foucault) الجميل: Michel Foucault, *Raymond Roussel* (Paris: Gallimard, 1963),

«التكرار والاختلاف هما مختلطان الواحد في الآخر ويتطابقان بكثير من الدقة حتّى إنَّه ليس ممكناً قول أي منهما الأول. . .»، المصدر المذكور، ص 35 ـ 37. «بعيداً عن أن تكون لغة تبحث عن البدء، هي هيئة ثانية للكلمات التي سبق وجرى تكلّمها. إنّها لغة يشتغلها دوماً التدمير والموت. . . هي بطبيعتها تكرارية. . . (ليس أبداً التكرار) جانبية الأشياء التي نعيد قولها، إنما تلك، الجذرية التي مرت فوق اللالغة، والتي تدين لهذا الفراغ المحرر بكونها شعراً». . . المصدر المذكور، ص 61 ـ 63. ونطالع أيضاً مقال ميشال بوتور (Michel Butor) حول روسيل الذي يحلل المظهر المزدوج للتكرار الذي يكبل ويخلّص وهو: Michel Butor, *Répertoire I* (Paris: Editions de minuit, 1960),

إفراط أمثول ألسني وأسلوبي. كيف يلهم الموتُ اللغةَ بما أنه حاضر دوماً عندما يؤكِّد التكرارُ نفسه؟

ليست إعادة إنتاج الـ «عينه» محركاً للإيماءات. ونعلم أنه حتّى المحاكاة الأبسط تضم الاختلافَ بين الخارج والداخل. أضف إلى أنه ليس للمحاكاة سوى دور منظِّم ثانوي في تركيب السلوك، وهي تسمح بتصحيح الحركات أثناء حصولها وليس ببنائها. ولا يحصل التعلم من خلال صلة التمثل بالعمل (بما هو إعادة إنتاج الـ «عينه»)، إنما من خلال صلة العلامة بالإجابة (بما هي لقاء مع الآخر). تضم العلامةُ اللاتجانسَ بثلاثة طرق على الأقل: في البداية في الموضوع الذي يحملها أو الذي يراسلها والذي يقدم بالضرورة اختلافاً في المستوى، بوصفهما نظامين من المقدار أو الواقع متباينين تومض بينهما العلامةُ؛ من ناحية أخرى لأن العلامة تغلف في ذاتها «موضوعاً» آخر في حدود الموضوع الحامل وتجسد قدرة الطبيعة أو الروح (أمثول)؛ أخيراً في الإجابة التي تلتمسها حركةُ الإجابة، فإنها لا «تشبه» حركةَ العلامة، ولا تشبه حركةُ السابح حركةَ الموجة. وبالضبط ليست شيئاً حركاتُ معلم السباحة التي نعيدها على الرمل بالنسبة إلى حركات الموجة التي لا نتعلم تجنبها إلا بفهمها عملياً كعلامات. لهذا من الصعب جداً أن نقول كيف يتعلم أحدهم: نجد إلفةً عمليةً، فطريةً أو مكتسبةً مع العلامات، تجعل من كلّ تربية شيئاً عشقياً، ولكن أيضاً فانياً. نحن لا نتعلم شيئاً ممن يقول لنا: «اعمَلْ مثلي». معلمونا الوحيدون هم مَن يقولون لنا: «اعمَلْ معي»، ومَن بدل أن يقترحوا علينا إيماءات لإعادة إنتاجها عرفوا كيف يراسلون العلامات للانتشار في اللامتجانس. بكلام آخر لا وجود لفكرية ـ حركية، إنما فقط لحسية ـ حركية. عندما يقوم الجسمُ بقرن بعض نقاطه البارزة بنقاط

الموجة، فإنه يعقّد مبدأ تكرار لم يعد تكرار الـ «عينه» بل يضم الآخرَ، ويضم الاختلافَ من موجة ومن إيماءة إلى أخرى، وينقل هذا الاختلافَ في الفضاء التكراري المكوَّن عندئذ. ويعني التعلمُ تكوين فضاءِ اللقاء هذا مع العلامات حيث تُستعاد النقاط البارزة الواحدة منها في الأخرى، وحيث يتشكل التكرارُ في الوقت الذي يتخفى فيه. هناك دوماً في التعلم صور موت لصالح اللاتجانس الذي يوسّعه في حدود الفضاء الذي يبدعه. والعلامة، الضائعة في البعيد، فانية؛ وأيضاً عندما تضربنا بشدةِ السوطِ.

يتلقى أوديب العلامة مرة من البعيد جداً، ومرة أخرى من القريب جداً. ويُنسَج بين الاثنتين تكرارٌ مرعبٌ للجريمة. يتلقى زرادشت «علامتَـ» ـه حيناً من القريب جداً، وحيناً آخر من البعيد جداً، ولا يستشعر إلا في النهاية، المسافةَ الصحيحة التي ستغير ما يجعله مريضاً في العَوْد الأبدي نحو تكرار محرِّر منقِذ. والعلامات هي العناصر الحقيقية للمسرح. تشهد على وجود قدرات الطبيعة والروح التي تعمل تحت الكلمات والإيماءات والشخصيات والمواضيع المُمَثَّلة. أنها تدلّ على التكرار بما هو حركة واقعية، هذا بالتعارض مع التمثل بوصفه حركة المجرد الزائفة.

يحقّ لنا الكلام عن التكرار عندما نجد أمامنا عناصر متطابقة تمتلك المفهومَ عينه بالتأكيد. ولكن من هذه العناصر المنفصلة من هذه الموضوعات المكرَّرة، علينا أن نميز ذاتاً سرية تتكرر من خلالها، ذات التكرار الحقيقية. يجب أن نفكر التكرارَ في صيغة الضمير، وأن نجد ذات (Le Soi) التكرار والفرادة في ما يتكرر. لأنه لا وجود لتكرار من غير مكرِّر، لا شيء مكرَّر من غير نفس تكرِّر. وبدلاً من المكرَّر والمكرِّر، الموضوع والذات، علينا أن نقيم تمييزاً بين شكلين من التكرار، في أي حال، التكرار هو الاختلاف بلا

مفهوم. ولكن في حالة، يُطرح الاختلافُ فقط كخارجي عن المفهوم، اختلاف بين مواضيع ممثَّلة تحت المفهوم عينه، تقع في لااختلاف المكان والزمان. في الحالة الأخرى، الاختلاف داخلي في الأمثول، ينتشر كحركة مبدِعة محضة لمكان وزمان ديناميين يقابلان الأمثول. إن **التكرارَ الأول** هو تكرارُ الـ «عينه» الذي يُفسَّر بهوية المفهوم أو التمثل، **والثاني** هو التكرار الذي يضم الاختلافَ، ويضم نفسه في غيرية الأمثول، في لاتجانس «الاستحضار» (Apprésentation). **الأول** سلبي بغياب المفهوم، **والآخر** تأكيدي بإفراط الأمثول. **الأول** شرطي **والآخر** قاطع. **الأول** ساكن **والآخر** دينامي. **الأول** تكرار في المعلول **والآخر** في العلة. **الأول** هو بالـ «ماصدق» **والآخر** اشتدادي. **الأول** عادي **والآخر** بارز وفريد. **الأول** أفقي **والآخر** عامودي. **الأول** مفصَّل ومفسَّر **والآخر** مغلَّف ويجب تفسيره. **الأول** دوراني **والآخر** هو تكرار التطور. **الأول** تكرار المساواة واشتراك المقياس والتناظر **والآخر** مؤسس على اللامتساوي واللامشترك المقياس وغير المتناظر. **الأول** مادي **والآخر** روحي، بل في الطبيعة وفي التراب. **الأول** جامد **والآخر** يمتلك سرّ ميتاتنا وحيواتنا وتكبيلاتنا وتحريراتنا والشيطاني والإلهي. **الأول** تكرار «عارٍ» **والآخر** تكرار مكسو، يتشكل هو ذاته وهو يكتسي وهو يتقنع وهو يتخفى. **الأول** هو تكرار الدقة **والآخر** معياره الأصالة.

ليس التكراران مستقلين. **الأول** هو الذات الفاعلة الفريدة والقلب وجوانية الآخر وعمق الآخر. **والآخر** هو فقط الغلاف الخارجي والأثر المجرد. يختبئ تكرار عدم التناظر في المجموعات أو الآثار المتناظرة، هو تكرار النقاط البارزة تحت تكرار النقاط العادية، في كلّ مكان نجد الآخر في تكرار الـ «عينه». هو التكرار السري والأعمق: وحده يعطي سببَ الآخر، سببَ كبح المفاهيم. وفي هذا الميدان كما في الرتى

المرتي (Sartor Resartus)، هو القناع والمتخفي والمتنكر الذي يبدو أنه حقيقة العاري. وبالضرورة، لأن التكرار ليس مخبَّأ بشيء آخر، إلا أنه يتشكل وهو يتخفى، ولا يوجد مسبقاً على تخفياته الخاصة به، وبتشكله يُكَوِّن التكرارَ العاري حيث يتغلف. ونتائجه مهمة. عندما نكون أمام تكرار يتقدم مُقَنَّعاً، أو أنه يضم انتقالات وتسرعات وإبطاءات ومتنوعات واختلافات، قادرة في أقصى حدّ على جذبنا بعيداً جداً عن نقطة الانطلاق، فإننا نميل إلى أن نرى فيها حالة مختلطة حيث لا يكون التكرارُ محضاً، ولكن فقط تقريبياً: تبدو لنا إذاً كلمةُ تكرار نفسها مستعملةً رمزياً بالاستعارة أو بالتماثل. صحيح أننا عرّفنا التكرارَ بشكل دقيق، كاختلاف بلا مفهوم. إلا أننا نخطئ إذا اختزلناه إلى اختلاف يقع مجدداً في البرانية، تحت شكل الـ «عينه» في المفهوم، من غير أن نرى أنه يمكنه أن يكون داخلياً في الأمثول، ويمتلك في ذاته كلَّ مصادر العلامة والرمز والغيرية، التي تتخطى جميعها المفهوم بما هو كذلك. لقد تعلقت الأمثلة التي أثيرت سابقاً بالحالات الأكثر تنوعاً، المفاهيم الاسمية أو مفاهيم الطبيعة أو مفاهيم الحرية. وفي الإمكان لومنا على إننا خلطنا بين كلّ أصناف التكرار الفيزيائية والنفسية. بل في المجال النفسي خلطنا بين التكرارات العارية من نمط القولبية والتكرارات الكامنة والرمزية. ذلك أننا أردنا أن نبيّن في كلّ بنية تكرارية تعايش هذه الهيئات، وكيف يحيل التكرارُ الظاهر لعناصر متطابقة بالضرورة إلى ذات فاعلة كامنة كانت تتكرر هي نفسها من خلال مثل هذه العناصر ، مُشَكِّلَةً تكراراً «آخر» في قلب الأول. نقول إذاً عن هذا التكرار الآخر إنه ليس تقريبياً أو استعارياً تماماً. هو على العكس من ذلك روح كلّ تكرار، بل إنه حرفية كلّ تكرار في وضعية ما بين السطور أو الرقم المكوِّن. وهو الذي يكوِّن ماهيةَ الاختلاف بلا مفهوم، الاختلاف بلا توسّط الذي يقوم عليه كلّ تكرار. هو المعنى الأول الحرفي والروحي للتكرار. هو المعنى المادي الذي

ينتج عن الآخر الذي يجري إفرازه كالصَدَفَة.

بدأنا بإجراء التمييز بين العمومية والتكرار. ثمّ قمنا بتمييز بين شكلين من التكرار. ويترابط هذان التمييزان، فلا يطوّر الأول نتائجه إلا في الثاني. لأننا لو اكتفينا بطرح التكرار بطريقة مجردة أثناء تفريغه من جوانيته، نبقى غير قادرين على أن نفهم لماذا وكيف يمكن أن نكبح مفهوماً ما بشكل طبيعي، ونترك التكرارَ الذي لا يختلط بالعمومية، يظهر. وعكسياً، عندما نكتشف الداخلَ الحرفي للتكرار، فإننا نمتلك الوسيلة ليس فقط لفهم تكرار البرانية كغطاء إنما أيضاً لاستعادة نظام العمومية (وبحسب أمنية كيركغارد، لإجراء مصالحة الفريد مع العام)، لأنه حين يجري إسقاطُ التكرار الداخلي من خلال تكرار عارٍ يغطيه، تظهر الاختلافاتُ التي يضمها كقدر من العوامل التي تتعارض مع التكرار، والتي تخففه وتجعله يتنوع بحسب القوانين «العامة». ولكن تحت العمل العام للقوانين، تبقى دوماً لعبة الفرادات. إن عموميات الدورات في الطبيعة هي قناع الفرادة التي تبان من خلال تداخلاتها. ونعثر تحت عموميات العادة في الحياة الأخلاقية، على أشكال تَعَلُّم فريدة. ويجب أن يُفهَم ميدان القوانين، ولكن دوماً انطلاقاً من طبيعة ومن روح متفوقين على قوانينهما الخاصة بهما، واللذين يحيكان في البداية تكراريهما في أعماق الأرض والقلب، حيثما لا توجد بعد القوانين. يتأثر دوماً داخل التكرار بنظام اختلاف ما. وحين يُنسَب أمر ما إلى تكرار يخص نظاماً مغايراً لنظامه، يتبدى التكرارُ خارجياً وعارياً لجهته، ويتبدى الشيء ذاته خاضعاً لمقولات العمومية. ويبني عدم تطابق الاختلاف مع التكرار نظامَ العام. لمّح غبريال تارد (Gabriel Tarde) بهذا المعنى، إلى أن التشابه ذاته لم يكن إلا تكراراً منحرفاً: التكرار الحقيقي هو ما يقابل مباشرة اختلافاً من درجته عينها. ولم يعرف أحد، أفضل

مما عرف تارد أن يصيغ جدلاً جديداً وهو يكتشف في الطبيعة وفي الروح، الجهد السري لتشييد تطابق يزداد كمالاً بشكل تدريجي بين **الاختلاف والتكرار**[13].



مادمنا نطرح الاختلافَ بما هو اختلاف مفهومي، مفهومي جوهرياً، والتكرار بما هو اختلاف خارجي، بين مواضيع ممثَّلة تحت المفهوم عينه، يبدو أنه يمكن أن تُحَل مشكلةُ صلاتِهما بالوقائع. نعم أم لا، هل هناك تكرارات؟ أو هل أن كلّ اختلاف هو في نهاية البحث جوهري ومفهومي؟ سخر هيغل من لايبنتز لأنه دعا سيدات البلاط إلى عمل ميتافيزيقا تجريبية بالتنزه في الحدائق، للتحقق من أنه ليس لدى ورقتي شجرة ما المفهوم عينه. لنستبدل سيدات البلاط بشرطيين علميين: لا وجود لحبتي غبار متطابقتين إطلاقاً، ولا تمتلك يدان النقاطَ البارزة نفسها، ولا تمتلك آلتان الطباعة نفسها، ولا يخطط مسدسان لطلقاتهما بالطريقة نفسها..

---

(13) في كتاب **قوانين المحاكاة**، انظر: Jean Gabriel Tarde, *Les Lois de L'imitation: Etude sociologique* (Paris: Alcan, 1890).

بيّن غبريال تارد (Gabriel Tarde) كيف يحيل التشابه مثلاً بين أنواع من صنف مختلف إلى هوية الوسط الفيزيائي أي إلى سياق تكراري يؤثر في عناصر أدنى من الأشكال المعتمدة. وكل فلسفة تارد، كما سنرى بدقة أكثر، هي مؤسسة على مقولتي الاختلاف والتكرار: الاختلاف هو في وقت واحد أصل التكرار ومقصده، في حركة «قادرة وحاذقة» تدريجياً، يأخذ «تدريجياً بعين الاعتبار درجات من الحرية». يدعي تارد إحلال هذا التكرار التفاضلي والمخالف في كلّ الميادين محل التعارض. كان يمكن لروسيل وبيغي أن يطالبا بصيغته: «التكرار هو طريقة لأسلوب علم الطاقة مغاير وأقل إرهاقاً من الفرضية المضادة، وأيضاً يختص أكثر بتجديد ذات فاعلة»، انظر كتاب: Jean Gabriel Tarde, *L'Opposition universelle: Essai d'une théorie des contraires* (Paris: Alcan, 1897), p. 119,

في التكرار رأى تارد فكرة فرنسية. وإن رأى كيركغارد فيه مفهوماً دانماركياً. وهما يريدان أن يقولا إنه يؤسس جدلاً مغايراً تماماً لجدل هيغل.

غير أنه لماذا نستشعر أن المشكلة ليست مطروحة كما يجب، ما دمنا نبحث في الوقائع عن معيارٍ مبدأ يفردن (d'un principium individuationis)؟ لأنه يمكن لاختلاف ما أن يكون داخلياً، ولكن إنما ليس مفهومياً (كما سبق وكان معنى مفارقة المواضيع المتناظرة). يجب أن يحدّد مكان دينامي من وجهة نظر الملاحِظ المرتبط بهذا المكان، وليس من موقع خارجي. هناك اختلافات داخلية تُمَسْرِح الأمثول، قبل أن تتمثل الموضوع. والاختلاف هنا هو داخلي في الأمثول، وإن كان خارجياً عن المفهوم بوصفه تمثل الموضوع. لهذا يبدو أن التعارض بين كَنْت ولايبنتز يتضاءل كثيراً بقدر ما تؤخَذ بعين الاعتبار العواملُ الدينامية الحاضرة في المذهبين. إذا تعرَّف كَنْت في أشكال الحدس، إلى اختلافات ظاهرة، ولا تُختزَل إلى نظام المفاهيم، فإن مثل هذه الاختلافات هي «داخلية»، وإن لم يكن بإمكان الفاهمة أن تعيّنها بوصفها «ضمنية»، وإن لم تكن تُمثَّل إلا في صلتها الخارجية بالمكان بأكمله[14]. هذا يعني أنه، تمشياً مع بعض التأويلات الكَنْتية المحدثة، هناك «بناء» للمكان متدرج دينامي وداخلي، عليه أن يسبق «تمثلَ» الكل بما هو شكل برانية. ويبدو لنا أن عنصرَ هذا التكوين الداخلي يقوم في الكم الاشتدادي أكثر مما هو في الترسيم، ويعود إلى المُثل أكثر مما يعود إلى مفاهيم الفاهمة. إذا امتلك النظام المكاني للاختلافات الخارجية والنظام المفهومي للاختلافات الضمنية في النهاية تناغماً، كما يشهد على ذلك الترسيم، فهذا يكون، بشكل أعمق، بفضل مثل هذا العنصر التفاضلي الاشتدادي، توليف المستمر في اللحظة والذي يولّد في

---

(14) حول الاختلاف الداخلي الذي ليس مع ذلك ضمنياً أو مفهومياً، انظر: Emmanuel Kant, *Prolégomènes* (Paris: J. Vrin, 1783), الفقرة 13، (التعارض بين innere Verschiedenheit و innerlich V).

البداية جوانياً المكانَ تمشياً مع المثل، وهذا تحت شكل تكرار مستمر (contunia repetitio). والحال فإنه عند لايبنتز سبق لملائمة الاختلافات الظاهرة مع الاختلافات المفهومية الضمنية أن استدعت سياقاً داخلياً لتكرار مستمر، مؤسساً على عنصر تفاضلي اشتدادي، يُجري توليف المستمر عند النقطة التي يتولّد فيها المكان من الداخل.

هناك تكرارات ليست فقط اختلافات خارجية. وهناك اختلافات داخلية ليست باطنية أو مفهومية. إننا قادرون إذاً على أن نحدد بشكل أفضل موقع مصدر الإبهامات السابقة. عندما نُعَيِّن التكرارَ كاختلاف بلا مفهوم، نظن إننا نستطيع أن نَخلُص فقط إلى السمة الخارجية للاختلاف في التكرار. ونخال عند ذلك، أن كلّ «جدة» داخلية تكفي لإبعادنا عن الحَرْفية، وأنها لا تُوَفَّق إلا مع التكرار التقريبي المسمّى تماثلاً. ليس الأمر على هذا النحو. لأننا لا نعرف بعد ما هي ماهية التكرار، وما تشير إليه بإيجابية عبارةُ «الاختلاف بلا مفهوم» وطبيعة الجوانية القادرة على تضمنها. وعكسياً، عندما نعيّن الاختلاف بوصفه اختلاف مفهومي، نعتقد أننا عملنا بما يكفي لتعيين مفهوم الاختلاف بما هو كذلك. مع ذلك، وهنا أيضاً ليس لدينا أية فكرة عن الاختلاف، ولا عن أي مفهوم اختلاف خاص به. ربما كان خطأ فلسفة الاختلاف من أرسطو إلى هيغل مروراً بلايبنتز أنها خلطت مفهوم الاختلاف بمجرد اختلاف مفهومي مكتفية بإدراج الاختلاف في المفهوم عموماً. في الواقع، وبما إننا ندرج الاختلافَ في المفهوم عموماً، فإننا لا نمتلك أيَ أمثول فريد عن الاختلاف، ونبقى فقط في عنصر اختلاف سبق وتوسَّطه التمثلُ. نجد أنفسنا إذاً أمام سؤالين: ما هو مفهوم الاختلاف، الذي لا يُخْتَزَل إلى مجرد اختلاف مفهومي، إلا أنه يطالب بأمثول خاص به، بما هو فرادة في الأمثول؟ من ناحية أخرى، ما هي ماهية التكرار الذي لا يختزل إلى

اختلاف بلا مفهوم والذي لا يختلط بالسمة الظاهرة للمواضيع الممثَّلة وفق المفهوم عينه، إلا أنها تنم بدورها عن الفرادة بما هي قدرة الأمثول؟ لم يعد ممكناً للقاء الأفهومَيْن **الاختلاف والتكرار** أن يُطرَح منذ البداية، إنما يجب أن يظهر لصالح تداخلات وتشابكات بين هذين الخطين، الأول يتعلق بماهية التكرار والآخر بفكرة الاختلاف.

الفصل الأول

الاختـلاف فـي ذاته

للااختلاف (Indifférence) مظهران: الهوّة اللامخالِفة (L'Abime indifférencié)، العدم الأسود، والحيوان اللامتعين (L'Animal indeterminé) حيث يتحلل الكلّ ـ ولكن أيضاً العدم الأبيض والسطح الذي عاد وأصبح هادئاً حيث تطفو تعيينات غير مترابطة كما هي حال الأعضاء المبعثرة: رأس بلا عنق، ذراع بلا كتف، عينان بلا جبين. واللامتعين هو لامختلف تماماً، ولكن التعيينات الطافية هي أيضاً لامختلفة بعضُها بالنسبة إلى البعض الآخر. هل يتوسَّط الاختلافُ هذين الحدين الأقصيين؟ أو أليس الاختلافُ الحدَّ الأقصى الوحيد، اللحظة الوحيدة للحضور والدقة؟ الاختلاف هو هذه الحال التي يمكن الكلام فيها عن التعيين. والاختلاف «بين» شيئين هو فقط تجريبي، والتعيينات المقابلة خارجية. غير أنه بدلاً من شيء يتميز عن شيء آخر، لنتخيل شيئاً يتميّز ـ ومع ذلك ما يتميّز عنه لا يتميّز عنه. يتميّز مثلاً البرقُ عن السماء السوداء، إنما عليه أن يجرّها معه كما لو أنه تميّز عما لا يتميّز. ويبدو أن القعر يصعد إلى السطح، من غير التوقف عن أن يكون قعراً. ومن الجهتين، نجد القسوةَ العنيفة، بل المِسخ (Monstrueux) في هذا الصراع ضدّ خصم يتعذر الإمساك به

حيث يعارِض المميَّزُ شيئاً لا يمكنه أن يتميّز عنه، ويستمرّ بالاقتران بما ينفصل عنه.

الاختلاف هو حال التعيين هذا بما هو تمييز وحيد الجانب. يجب إذاً أن نقول عن الاختلاف إننا نصنعه أو إنه يصنع نفسه، كما في عبارة «صنع الاختلاف». هذا الاختلاف أو التعيين هو أيضاً القسوة العنيفة. قال الأفلاطونيون إن اللاواحد يتميز عن الواحد، ولكن ليس العكس، لأن الواحد لا يتوارى عما يتوارى عنه: وفي القطب الآخر يتميَّز الشكلُ عن المادة أو عن القعر، إنما ليس العكس، لأن التمييز عينه شكل. وتتشتت في الحقيقة كلُّ الأشكال، عندما تنعكس في هذا القعر الذي يعود ويصعد. ويتوقف هو ذاته عن أن يكون اللامتعين المحض الذي يبقى في القعر، ولكن تتوقف الأشكال أيضاً عن أن تكون تعيينات متعايشة أو متكاملة. والقعر الذي يصعد مجدداً لم يعد في القعر، إلاّ أنه يكتسب وجوداً مستقلاً ذاتياً؛ والشكلُ الذي ينعكس في هذا القعر لم يعد شكلاً، بل أصبح خطاً مجرداً يعمل مباشرة في النفس. عندما يصعد القعرُ إلى السطح، يتفكك الوجهُ البشري في هذه المرآة حيثُ إنَّ اللامتعين كما التعيينات تأتي لتختلط في تعيين وحيد «يصنع» الاختلافَ. لإنتاج مِسخ لا يكفي تكديس التعيينات المتغايرة أو التعيين التضافري للحيوان. من الأفضل أن نجعل القعرَ يصعد والشكلَ يتحلل. وقد عَمِل غويا (Goya) بالحفر المائي وماء الفضة، بترميدية (Grisaille) الواحد وصرامة الآخر. وعَمِل الرسام أوديلو رودون (Odilon Redon) بتدرج الضوء، الواضح ـ الغامض، والخط المجرد. ويكتسب الخطُّ المجرّدُ كلَّ قوته بالتخلي عن النموذج المجسَّم، أي عن الرمز التشكيلي للشكل، ويشارك في القعر، بشكل يزداد عنفاً حين يتميز عنه من

غير أن يتميز عنه[1]. إلى أي حدّ تتشوّه الوجوهُ في مرآة كهذه. ومن غير الأكيد أن يكون نوم العقل وحده مَن يولّد المُسوخ. إنها أيضاً اليقظة وأرق الفكر، لأن الفكر هو هذه اللحظة التي يصبح فيها التعيين واحداً، من شدّة ما يسند صلة وحيدة الجانب ودقيقة باللامتعين. «يصنع» الفكرُ الاختلافَ، ولكن الاختلاف هو المِسخ. لا يجب أن نندهش من أن يبدو الاختلافُ ملعوناً، ومن أن يكون الغلطةَ أو الخطيئةَ، هيئة الشر المحكوم عليها بالتكفير. ليس من خطيئة أخرى إلا خطيئة أن نجعل القعرَ يصعد والشكلَ يتحلل. لنتذكر فكرة أرتو (Artaud) بأن القسوة العنيفة هي فقط التعيين، هذه النقطة الدقيقة حيث يقيم المتعين صلتَه الجوهرية باللامتعين، وهذا الخط الصارم المجرد الذي يتغذى من تدرج الضوء، الواضح ـ الغامض.

يبدو إذاً أن انتزاعَ الاختلاف من حال لعنته مشروعُ فلسفةِ الاختلاف. ألا يمكن للاختلاف أن يصبح جسماً عضوياً متناغماً، وينسب التعيينَ إلى تعيينات أخرى في شكل ما، أي في العنصر المتماسك لتمثل عضوي ما؟ لعنصر التمثل بما هو «سبب» أربعة مظاهر رئيسيّة: الهوية في شكل المفهوم اللامتعين، والتماثل في الصلة بين المفاهيم النهائية القابلة للتعيين، والتعارض في الصلة بين التعيينات داخل المفهوم، والتشابه في الموضوع المتعين للمفهوم

(1) انظر: Odilon Redon, *A soi-même: Journal (1867-1915): Notes sur la vie, l'art et les artistes*, introduction de Jacques Morland (Paris: H. Floury, [s. d.]), p. 63,

«لا يمكن أن يوجد في مؤلّفاتي أي شكل تشكيلي، أعني مدرَك موضوعياً لذاته، وتحت قوانين الظل والضوء، بوسائل اصطلاحية للنموذج المجسّم... وينحصر كل فني بمصادر الواضح، الغامض، ويدين أيضاً كثيراً لآثار الخط المجرد، هذا الفاعل الحقيقي ذو المصدر العميق العامل مباشرة في الروح».

ذاته. هذه الأشكال هي بمثابة الرؤوس الأربعة أو الروابط الأربع للتوسط. ويقال إن الاختلاف «موسَّط»، بقدر ما يجري التوصل إلى إخضاعه للجذر الرباعي للهوية والتعارض والتماثل والتشابه. انطلاقاً إذاً من الانطباع الأول (الاختلاف، أي الشر) كان الاقتراح «بإنقاذ» الاختلاف بتمثله، وتمثّله بنسبه إلى متطلبات المفهوم عموماً. يتعلق الأمر إذاً بتعيين لحظة سعيدة ـ اللحظة اليونانية السعيدة ـ حيثُ إنَّ الاختلاف متصالح مع المفهوم. على الاختلاف أن يخرج من كهفه ويتوقف عن أن يكون مِسخاً، أو على الأقل يجب ألا يبقى مسخاً إلا ما يتوارى عن اللحظة السعيدة، ما يشكّل فقط لقاءً سيئاً مناسبةً سيئةً. هنا تغيّر عبارة «صنع الاختلاف» إذاً معناها. وتشير الآن إلى اختبار انتقائي عليه أن يعيّن أي اختلافات يمكن إدراجها في المفهوم عموماً وكيف. ويبدو اختبارٌ كهذا، وانتقاءٌ كهذا متحققاً بشكل فعلي بالكبير والصغير. لأن الكبير والصغير لا يُقالان بشكل طبيعي عن الواحد، إنما في البداية عن الاختلاف. ونسأل إذن: إلى أي حدّ يمكن للاختلاف وعليه أن يذهب؟ أي كبر؟ وأي صغر؟ ـ للدخول في الحدود القصوى للمفهوم من غير الضياع في ما تحت، ولا الإفلات نحو الماوراء. من الصعب بديهياً معرفة ما إذا كانت المشكلةُ مطروحةً جيداً: هل كان الاختلافُ حقاً شراً في ذاته؟ هل كان يجب طرح السؤال بهذه المفردات الأخلاقية؟ هل كان يجب «توسّط» الاختلاف لجعله، في وقت واحد، معيوشاً ومفكَّراً؟ هل كان يجب أن يكون قوامُ الانتقاء في هذا الاختبار هنا؟ هل كان يجب تصورُ الاختبار بهذه الطريقة ولهذا الهدف؟ إلا إننا لن نستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة، إلا إذا عيّنا بدقة أكثر الطبيعةَ المفترضة للحظة السعيدة.

* * *

قال أرسطو: هناك اختلافٌ هو في وقت واحد الأكبر

والأكثر كمالاً. يتميز الاختلاف عموماً عن التنوع أو عن الغيرية. ذلك أن تعبيرين يختلفان عندما يكونان آخرَين وليس بذاتهما إنما بشيء ما، إذاً عندما يتوافقان أيضاً في شيء آخر، في الجنس بالنسبة إلى اختلافات النوع، أو حتّى في النوع بالنسبة إلى اختلافات العدد، أو أيضاً في «الوجود وفق التماثل» بالنسبة إلى اختلافات الجنس.

ما هو في هذه الشروط أكبرُ اختلاف؟ إن أكبر اختلاف هو دوماً التعارض. ولكن من كلّ أشكال التعارض، ما هو الشكل الأكثر كمالاً، والأكثر تمامية، والأكثر «ملائمة»؟ تقال الأمور النسبية أحدها عن الآخر. وسبق وقيل التناقض عن ذات فاعلة ما، إنما لجعل بقائها مستحيلاً، ويحدد فقط التغير الذي به تبدأ هذه للذات الفاعلة بالوجود أو تتوقف عنه. ويعبّر الحرمان أيضاً عن عجز متعين للذات الفاعلة الموجودة. وحده التناقض يمثل قدرةَ ذات فاعلة ما على تلقي المتعارضات مع بقائها جوهرياً الـ «عينها» (بالمادة أو بالجنس). في أية شروط يوصل التضادُّ كمالَه إلى الاختلاف؟ بما إننا نعتبر أن الوجود العيني يؤخذ في مادته، فإن التضادات التي تؤثر فيه هي تعديلات جسمية، تعطينا فقط المفهوم التجريبي الطارئ لاختلاف ما مازال خارج الماهية (extra quidditatem). يمكن للطارئ أن يكون منفصلاً عن الذات كما يكون «الأبيض» و «الأسود» عن «الإنسان»، أو غير قابل للانفصال كما يكون «الذكر» و «الأنثى» عن «الحيوان»: بحسب الحالة يُعتبر الاختلافُ عاماً (communis) أو خاصاً (propria)، إلا أنه يبقى دوماً طارئاً بما أنه يأتي من المادة. وحده إذاً تضاد ما في الماهية أو في الشكل يعطينا مفهومَ اختلاف هو ذاته جوهري (differentia essentialis aut propriissima). الأضداد هي إذاً تعديلات تؤثر في الذات الفاعلة المعتبَرة في جنسها. في الواقع

يخص الجنس في ماهيته بأن ينقسم باختلافات كما هي حال «راجل» و«مجنّح»، تترتب بما هي أضداد. بإيجاز الاختلاف الكامل والأعلى هو التضاد في الجنس، والتضاد في الجنس الاختلاف النوعي. في الماوراء وفي المادون، يميل الاختلاف إلى الالتقاء بمجرد الغيرية، ويتوارى تقريباً عن هوية المفهوم: الاختلاف في الجنس هو كبير جداً، ويستقر بين اللامختلطات التي لا تدخل في صلات تضاد. والاختلاف الفردي صغير جداً بين اللامنقسمات التي لا تمتلك كذلك تضاداً[2].

يبدو بالمقابل، أن الاختلافَ النوعيَّ يجيب عن كلّ متطلبات مفهوم متناغم أو تمثل عضوي. إنه محض لأنه شكلي. وهو ضمني لأنه يعمل في الماهية. هو كيفي. وحين يشير الجنسُ إلى الماهية، فإن الاختلاف يكون كيفاً خاصاً جداً «بحسب الماهية»، أي كيفَ الماهيةِ نفسها. إنّه توليفي، لأن تحديد النوع هو توليف، ويضاف الاختلاف راهنياً إلى الجنس (Genre) الذي لا يحتويه إلا بالقوة. هو موسَّط، بل هو ذاته توسُّط، حدّ متوسط شخصياً. هو مُنتِج لأن الجنس لا ينقسم إلى اختلافات، بل هو منقسم باختلافات تُنتِج فيه الأنواع (Espèces) المقابلة. لهذا هو دوماً سبب، سبب شكلي: الأقصر هو الاختلاف النوعي للخط المستقيم، بضغطه يكون الاختلاف النوعي للون الأسود، وبفصله هو الاختلاف النوعي للون

---

(2) انظر: Aristote, *Métaphysique* ([s. l.: s. n., s. d.]), X, 4, 8 et 9.

حول أنماط الاختلاف الثلاثة، المشترك والخاص والجوهري، انظر: Porphyre, *Isagoge*, traduction et notes par J. Tricot (Paris: J. Vrin, [s. d.]), pp. 8-9.

انظر أيضاً مؤلّفات توما الأكويني، مثلاً فصل «de differentia» في كتاب: Joseph Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 2 vols., editio 7 (Friburgi Brisgoviae: Herder and co., 1937), tome 1, pp. 122-125.

الأبيض. لهذا أيضاً هو محمول من صنف خاص إلى حدّ كبير، لأنه يُسنَد إلى النوع، إلا أنه يَسند إليه الجنسَ في الوقت نفسه، ويشكّل النوعَ الذي يُسنَد إليه. إن محمولاً كهذا توليفياً ومكوِّناً، ومُسْنِداً أكثر مما هو مُسْنَد، وقاعدة إنتاج حقيقية، يمتلك في النهاية خاصية أخيرة: خاصية أنه يحمل معه ما يسنده. في الواقع كيفُ الماهية هو خاص بما يكفي ليجعل من الجنس شيئاً مغايراً، وليس مجرد كيف آخر[3]. ويعود إذاً إلى الجنس بأن يبقى الـ «عينه» بالنسبة إلى ذاته، وهو يصير مغايراً في الاختلافات التي تقسمه. ينقل الاختلافُ معه الجنسَ وكلَّ الاختلافات الوسيطة. بما أن الوصفَ هو نقل الاختلاف، وتنقل التنقل (diaphora de la diaphora)، فإنه يقيّد الاختلافَ بالاختلاف على المستويات المتتابعة للقسمة، وصولاً إلى اختلاف أخير هو اختلاف نوع دوني (spécie infima) يكشف في الاتجاه الذي تمّ اختياره مجموعَ الماهية وكيفها المستمر، ويجمع هذا المجموع في مفهوم حدسي ويؤسسه مع المفردة التي ستعرَّف، ويصير هو نفسه شيئاً وحيداً وغير منقسم. وهكذا يضمن الوصف التماسكَ والاستمراريةَ في فهم المفهوم.

لِنَعُد إلى عبارة «أكبر اختلاف». أصبح بديهياً بأن الاختلاف النوعي لم يعد الأكبر إلا بشكل نسبي تماماً. إن التناقض هو بشكل مطلق، أكبر من التضاد ـ ولاسيما وأن الاختلاف في الجنس هو أكبر من الاختلاف النوعي. سبق ووضعتنا الطريقةُ التي ميّز بها أرسطو الاختلافَ عن التنوع أو عن الغيرية، على الطريق: يقال فقط الاختلاف النوعي أنه الأكبر بالنسبة إلى الهوية المفترضة لمفهوم ما .

---

(3) انظر: Porphyre, Ibid., 8, 20.

«اختلاف العاقل الذي يأتي ليضاف إلى الحيوان ويجعله آخر في حين أن اختلاف التحرّك يجعله فقط كيفاً مغايراً للوجود الساكن».

أضف إلى أن الاختلاف يذهب حتّى التعارض، ويُدفَع حتّى التضاد، بالنسبة إلى شكل الهوية في المفهوم الخاص بالجنس. لا يُمَثِّل الاختلافُ النوعي إذاً قَطعاً مفهوماً كلياً لِكُلّ فرادات الاختلاف (أي الأمثول) ومنعطفاته، إلا أنه يشير إلى لحظة خاصة يتفق فيها الاختلاف فقط مع المفهوم عموماً. أيضاً إن تنقل التنقل هو عند أرسطو انتقاد زائف: لا نرى فيه أبداً أن الاختلافَ يغير طبيعتَه، ولا نكتشف فيه أبداً مخالِفاً (Différenciant) للاختلاف يوصل بين الأكثرَ كلية والأكثر فرادة في مباشرية كلّ منهما. ولا يشير الاختلاف النوعي إلا إلى حدّ أقصى نسبي تماماً، إلى نقطة تكيّف بالنسبة إلى العين اليونانية وأيضاً بالنسبة إلى العين اليونانية الخاصة بالوسطية التي أضاعت معنى أشكال النقل الديونيزيية والتحولات. هذا هو مبدأ الاختلاط المدمّر لِكُلّ فلسفة الاختلاف: الخلط بين تحديد مفهوم خاص بالاختلاف وإدراج الاختلاف في المفهوم عموماً ـ الخلط بين تعيين مفهوم الاختلاف، وإدراج الاختلاف في هوية مفهوم لامتعين. إنه دور المراوغة المضَمَّنة في اللحظة السعيدة (وربما ينتج عنها كلُّ الباقي: إخضاع الاختلاف للتعارض والتماثل والتشابه وكل مظاهر التوسط). في حين أنه لم يعد بإمكان الاختلاف أن يكون سوى محمول في فهم المفهوم. ويذكّر أرسطو بشكل ثابت بطبيعة الاختلاف النوعي هذه، القابلة للمعرفة المسبقة. إلا أنه مرغَم على منحها قدرات غريبة، كأن تَنسِب كما تُنسب أو تغير الجنسَ كما تُعَدِّل كيفَه.وتنكشف كلّ الطرق التي يبدو أن اختلافها النوعي يُشبع بها متطلبات مفهوم خاص بها (نقاء وجوانية وإنتاجية ونقل) أنها وهمية، بل متناقضة انطلاقاً من الاختلاط الأساسي.

إذن الاختلاف النوعي صغيرٌ بالنسبة إلى أكبر اختلاف يتعلق بالأجناس نفسها. حتّى في التصنيف البيولوجي يصبح صغيراً جداً

بالنسبة إلى الأجناس الكبيرة: ليس اختلافاً مادياً بلا ريب، ولكن مع ذلك مجرد اختلاف «في» المادة، يعمل بالزيادة والنقص. ذلك أن الاختلاف النوعي هو الحد الأقصى والكمال، إنما فقط بحسب شرط هوية مفهوم لامتعين (جنس). وعلى العكس من ذلك لا أهمية له، إذا قارناه بالاختلاف بين الأجناس بما هي مفاهيم نهائية قابلة للتعيين (مقولات). لأن هذه المفاهيم لم تعد خاضعةً لشرط أن تمتلك بدورها مفهوماً متطابقاً أو جنساً مشتركاً. لنتوقف عند السبب الذي بالنسبة إليه، ليس الوجود ذاته جنساً: هذا كما يقول أرسطو، لأن الاختلافات موجودة (يجب إذاً أن يكون بالإمكان إسناد الجنس إلى اختلافاته في ذاتها: كما لو أن الحيوان يقال مرة، عن النوع الإنساني، ولكن مرة أخرى، عن الاختلاف العاقل، مكوّناً نوعاً آخر)[4]. إنّها إذاً حجة مستعارة من طبيعة الاختلاف النوعي التي تسمح باستنتاج طبيعة أخرى من الاختلافات في الجنس. الكل يجري كما لو كان هناك اثنان من «اللوغوس»، يختلفان بالطبيعة إلا أنهما يمتزجان الواحد في الآخر: هناك لوغوس الأنواع، ولوغوس ما يُفَكّر وما يقال، يرتكز إلى شرط الهوية أو وحدة معنى(*) مفهوم ما عموماً يؤخَذ كجنس؛ ولوغوس الأجناس ولوغوس ما يفكّر وما يقال من خلالنا والذي، بما أنه متحرر من الشرط، يتحرك في التباس (Equivocité) الوجود كما في تنوع المفاهيم الأكثر عمومية. عندما نقول وحيد المعنى، أليس أيضاً الملتبس الذي يقال فينا؟ وألا يجب أن نعترف هنا بوجود ضرب من

---

(4) Aristote: *Métaphysique*, III, 3, 998 b, 20-27, et *Topiques* ([s. l.: s. n., s. d.]), VI, 6, 144 a, 35-40.

(*) استعاد دولوز هذا المفهوم من دنس سكوت (Duns Scot): يقال الوجود في معنى وحيد وعينه، عن كلّ الاختلافات المفردِنة (Individuants) أو النمطيات (Modalités) الجوهرية. ووحدة المعنى هذه هي المشترك بين مختلف الكائنات، وبين الكائنات والله؛ فتتصور اختلافاتها عينها بشكل ضمني. ويقابل وحدة المعنى الالتباس (Equivocité).

الصدع الذي أُدخِل إلى الفكر والذي لا يتوقف عن التجوف في مناخ آخر (غير أرسطي)؟ غير أنه بخاصة، ألم تكن فرصة جديدة لفلسفة الاختلاف؟ ألن تقارب مفهوماً مطلقاً ما أن تتحرر من الشرط الذي أبقاها في حدّ أقصى نسبي تماماً؟

لا شيء من هذا القبيل، مع ذلك، عند أرسطو. والواقع، هو أن الاختلاف في الجنس أو المقولي يبقى اختلافاً بالمعنى الأرسطي، ولا يقع في مجرد التنوع أو الغيرية. بهذا إذاً يستمرّ مفهوم «هو هو»، أو مشترك، وإن كان بطريقة خاصة جداً. ليس مفهوم الوجود هذا جماعياً، كما هو حال الجنس بالنسبة إلى أنواعه، ولكن فقط توزيعي وتراتبي: لا يمتلك مضموناً في ذاته، إنما فقط مضموناً متناسباً مع حدود مختلفة شكلياً تُسند إليه. ولا تحتاج هذه الحدود (مقولات) إلى أن تكون على صلة متساوية مع الوجود. ويكفي أن تكون صلة كلّ واحد بالوجود داخلية في كلّ منها. وسِمَتا مفهوم الوجود ـ أن لا يمتلك معنى مشتركاً إلا بشكل توزيعي، وأن يمتلك حساً أول بشكل تراتبي ـ تبينان أنه لا يمتلك بالنسبة إلى المقولات دورَ الجنس بالنسبة إلى الأنواع وحيدة المعنى. غير أنهما تبيّنان أيضاً أن التباس الوجود خاص تماماً: يتعلق الأمر بالتماثل[5]. والحال إذا سألنا ما هي الهيئة

---

(5) نعلم أن أرسطو لا يتكلم هو نفسه عن التماثل حول الوجود. ويعين المقولات في حالتين، خارج الالتباس المحض، حيث هناك «اختلاف» بلا جنس مشترك. تقال بالنسبة إلى تعبير وحيد. هذه المفردة هي بمثابة الحس المشترك. غير أن هذا الحس المشترك ليس جنساً بعد، لأنه يشكل فقط وحدة توزيعية (ضمنية ومختلطة)، وليس كما هي حال الجنس، وحدة جماعية وخارجية ومتميزة. عندما تترجم المدرسية [السكولائية] مفردات أرسطو بـ «تماثل التناسب» فإنها على حقّ إذن. لا يجب أن يُفهَم هذا التماثل في الواقع بالمعنى الضيق لعالم الرياضيات، ولا يفترض أية مساواة في الصلة. وهو يُعرَّف، وهذا مختلف تماماً، بجوانية الصلة: إن صلة كلّ مقولة بالوجود هي داخل كلّ مقولة، وتمتلك كلّ واحدة لجهتها وحدة ووجود، بفضل طبيعتها الخاصة بها. هذه الميزة التوزيعية أكّدها =

القادرة على أن تُناسِب المفهوم مع الحدود أو المواضيع التي تؤكده، من البديهي أنه الحكم، لأن للحكم بالضبط وظيفتين أساسيتين وفقط اثنتين: **التوزيع** الذي يضمنه مع تقاسم المفهوم، **والتراتب** الذي يضمنه بقياس المواضيع.

تقابل الواحد الملكة في الحكم التي تُدعى الحس المشترك. وتقابل الآخر الملكة التي تُدعى الحس السليم (أو المعنى الأول). كلاهما يكوّنان القسط المنصف، «العدالة» بما هي قيمة الحُكم. بهذا المعنى تتخذ كلُّ فلسفة مقولات الحكم نموذجاً لها ـ كما نرى عند كَنْت، بل أيضاً عند هيغل. غير أن تَماثلَ الحكم مع حسه المشترك وحسه الأول، يسمح لهوية المفهوم بالبقاء، إما تحت شكل ضمني ومختلط، وإما تحت شكل افتراضي. التماثل هو نفسه المماثل للهوية في الحكم. التماثل هو ماهية الحكم، ولكن تماثل الحكم يماثل هوية المفهوم. لهذا لا يمكننا أن ننتظر من الاختلاف في الجنس أو المقولي، ولا من الاختلاف النوعي، أن يقدم لنا مفهوماً خاصاً بالاختلاف، في حين يكتفي الاختلافُ النوعي بإدراج الاختلاف في هوية المفهوم اللامتعين عموماً، يكتفي الاختلافُ في الجنس (التوزيعي والتراتبي) بدوره بإدراج الاختلاف في شبه ـ هوية المفاهيم القابلة للتعيين الأكثر عمومية،

أرسطو عندما طابق بين المقولات. ورغم بعض التفسيرات الراهنة هناك بالتأكيد تقاسم للوجود يقابل طرقاً يتوزع بها على «الكائنات». ـ إنما مفردة أرسطو الوحيدة ليست فقط الوجود بما هو حس مشترك، فقد سبق وكانت الجوهر بما هو حس أول. من هنا الانزلاق نحو فكرة الفكرة المتضمنة تراتبية. تتكلم المدرسية [السكولائية] هنا عن «تماثل التناسب»: «لم نعد نجد مفهوماً توزيعياً يُنسَب شكلياً إلى مفردات مختلفة للغاية، إنما مفهوماً تسلسلياً يُنسَب شكلياً وللغاية، إلى مفردة رئيسيّة وبدرجة أقل إلى الآخرين. الوجود هو في البداية بالفعل، تماثل التناسب. ولكن ألا يقدم أيضاً بشكل «افتراضي بالقوة» تماثل التناسب؟

أي في تماثل الحكم نفسه. تقوم كلّ فلسفة الاختلاف الأرسطية على هذا الإدراج المزدوج المتكامل المؤسَّس على المسلَّمة نفسها، وقد رسم الحدودَ العشوائية للحظة السعيدة.

وتنعقد رابطة التواطؤ في التمثل بين الاختلافات في الجنس وفي النوع. لا يعني هذا أبداً أن يكون لهذه الاختلافات الطبيعة نفسها: لا يتعيّن الجنس إلا من الخارج بالاختلاف النوعي، وتناقض هويةُ الجنس بالنسبة إلى الأنواع، استحالة أن يشكل الوجود هوية مماثِلة، بالنسبة إلى الأجناس ذاتها. إلا أن طبيعة الاختلاف النوعية (واقعة أن توجد) هي التي تؤسِّس بالضبط هذه الاستحالةَ، فتمنع الاختلافات في الجنس من أن تُنسَب إلى الوجود كما إلى جنس مشترك (إذا كان الوجود جنساً، فإن اختلافاته تُستوعَب في اختلافات نوعية، ولكن لن يعود ممكناً أبداً القول إنها «موجودة»، لأن الجنس لا يُسنَد إلى اختلافاته في ذاتها). بهذا المعنى، تحيل وحدة معنى الأنواع في جنس مشترك إلى التباس الوجود في الأجناس المتنوعة بحيث أن الواحد يعكس الآخر. سنرى هذا في متطلبات نموذج التصنيف: تتعين في وقت واحد الوحدات الكبيرة التي تدعى في النهاية تشعبات بحسب صلات تماثل تفترض اختيارَ سمات يجريها الحكمُ في التمثل المجرد، وتتعين الوحدات الصغيرة، أو الأجناس الصغيرة أو الأنواع، في إدراك مباشر للتشابهات الذي يفترض استمراريةَ الحدس الحسي في التمثل العيني. حتّى إنَّ التطوريةَ المحدثة عثرت على هذين المظهرين المرتبطين بمقولات الكبير والصغير، عندما أجرت تمييزاً بين تخالفات جنينية مبكرة وكبيرة، وتخالفات متأخرة بالغة (Adulte) وصغيرة، داخل الأنواع أو نوعية. والحال وإن تمكن المظهران من الدخول في نزاع بحسب ما إذا اعتُبِرَت الأجناسُ الكبيرة أو الأنواعُ الكبيرة مفاهيم الطبيعة، فإن

كليهما يشكلان الحدود القصوى للتمثل العضوي وللضرورات التدليلية (des requisits) اللازمة أيضاً للتصنيف: الاستمرارية المنهجية في إدراك التشابهات هي ضرورة كما هو حال التوزيع المنهجي في حكم التماثل.

إلا أن من وجهتي النظر، يظهر الاختلاف فقط كمفهوم تفكّري. ويسمح الاختلافُ في الواقع بالانتقال من الأنواع المتشابهة المتجاورة إلى هوية جنس يشتملها. إذاً يسمح باقتطاع أو تقطيع الهويات في الجنس في دفق سلسلة مستمرة حسية. ويَسمح هذا الاختلاف، في القطب الآخر، بالانتقال من الأجناس المتطابقة على التوالي إلى صلات تماثل تقيمها فيما بينها في المعقول. ينم الاختلاف بما هو مفهوم تفكّر عن خضوعه الكامل لِكُلّ متطلبات التمثل الذي بالضبط يجعله يصير «تمثلاً عضوياً». ويَخْضَع في الواقع الاختلافُ الوسيط والموسَّط حتماً في مفهوم التفكّر لهوية المفهوم، ولتعارض المحمولات، ولتماثل الحكم، ولتشابه الإدراك. ونعثر هنا بالضرورة على السمة الرباعية للتمثل. والسؤال هو أن نعرف تحت كلّ المظاهر التفكّرية، إذا لم يفقد الاختلاف وفي وقت واحد مفهومَه التفكّري الخاص به وواقعه الخاص به أيضاً. لا يتوقف الاختلاف في الواقع عن أن يكون مفهوماً تفكّرياً، ولا يعثر على مفهوم واقعي فعلياً، إلا حين يشير إلى الكوارث: إما انقطاعات الاستمرارية في سلسلة التشابهات، وإما شقوق لا يمكن تجاوزها بين البنى المتماثلة. وهو لا يتوقف عن أن يكون تفكّرياً إلا ليصير كارثياً. ومن غير شكّ لا يمكنه أن يكون الواحد بلا الآخر. غير أن الاختلاف ألا يشهد بالضبط بوصفه كارثة على وجود عمق، أساس عصي لا يُختزَل ويستمرّ بالعمل تحت التوازن الظاهر للتمثل العضوي؟

* * *

لم يكن هناك أبداً إلا قضية أنطولوجية: الوجود هو وحيد المعنى. ولم يكن من وجود أبداً إلا لأنطولوجيا وحيدة هي أنطولوجيا دنس سكوت التي تعطي الوجودَ صوتاً وحيداً. نقول دنس سكوت، لأنه عرف كيف يحمل الوجودَ وحيد المعنى إلى أعلى حدّ من الرهافة، على أن يعوّضه بالتجريد. غير أن من بارمنيدس إلى هايدغر، تجري استعادة الصوت عينه في صدى يشكّل لوحده كلَ انتشار وحيد المعنى. صوت وحيد المعنى يصنع صخبَ الكائن. ولا نكابد لنفهم أنه إذا كان الوجود مشتركاً بشكل مطلق، فإنه ليس جنساً بسبب ذلك. ويكفي أن نُحِل محل نموذجِ الحكم نموذجَ القضية. ونميز في القضية المعتبَرة كياناً معقداً بين المعَنى أو المعبَّر عنه في القضية والمشار إليه (ما يعبَّر عنه في القضية)، والمعبِّرات أو المشيرات، وهي أنماط رقمية، أي عوامل تفاضلية توسم العناصر التي تمتلك معنى وإشارة. نتصور أن أسماء أو قضايا ليس لديها المعنى نفسه، وهي تشير بصرامة إلى الشيء نفسه (تبعاً لأمثلة شهيرة، نجمة الليل ـ نجمة الصباح، إسرائيل ـ يعقوب، مسطح ـ أبيض). إن التمييز بين هذه المعاني هو تمييز واقعي (distinctio realis)، إنما ليس لديه أيُّ شيء رقمي، أو حتّى أيُّ شيء أنطولوجي: هو تمييز شكلي، كيفي أو سيميائي. ويجب في الوقت الحاضر أن يُتْرَك جانباً سؤالُ معرفة إذا كانت المقولات التي تُستوعَب مباشرة في معانٍ كهذه، أو تُشتَق منها تقريباً. المهم هو التمكن من تصور عدة معانٍ متميزة شكلياً، إنما على أن تُنسَب إلى الوجود كما إلى مشار إليه وحيد، وواحد من ناحية أنطولوجية. وصحيح أن وجهة نظر كهذه مازالت غير كافية لتمنعنا من اعتبار هذه المعاني متماثلةً، ووحدة الوجود هذه تماثلاً. علينا أن نضيف أن الوجود هذا المشار إليه المشترك بما أنه يعبر عن نفسه، يقال بدوره في المعنى نفسه والوحيد عن كلّ المشيرات أو المعبِّرات المتمايزة رقمياً. ليس إذاً في القضية الأنطولوجية فقط المشار إليه الذي يكون الـ «عينه»

أنطولوجياً، بالنسبة إلى معانٍ متميزة كيفياً، بل إنّه المعنى أيضاً الذي يكون الـ «عينه» أنطولوجياً بالنسبة إلى أنماط مفردِنة وإلى مشيرات أو معبِّرات متميزة رقمياً: هذا هو الدوران في القضية الأنطولوجية (العبارة في مجموعها).

ليس الجوهريُّ (L'Essentiel) الخاص بوحدة المعنى، في الواقع، بأن يقال الوجود في المعنى نفسه والوحيد. ذلك أنه يقال في المعنى نفسه والوحيد، عن كلّ اختلافاته المفردِنة أو نمطياته الضمنية. الوجود هو الـ «عينه» بالنسبة إلى كلّ هذه النمطيات، ولكن هذه النمطيات ليست هي نفسها. هو «مساو» لها جميعها، غير أنها هي نفسها ليست متساوية. يقال عنها جميعها إنها في معنى وحيد، لكنها هي ذاتها لا تمتلك المعنى نفسه. يخص ماهية الوجود وحيد المعنى بأن يُنْسَب إلى اختلافات مفردنة، إنما ليس لدى هذه الاختلافات الماهية نفسها، ولا تُغَيّر ماهيةَ الوجود ـ كما هي حال الأبيض الذي يُنْسَب إلى كثافات (Intensités) متنوعة، غير أنه يبقى في ماهيته الأبيض عينه. لا وجود لـ «طريقين» كما جرى الاعتقاد في قصيدة بارمنيدس، ولكن «صوت» وحيد للوجود يُنْسَب إلى كلّ أنماطه الأكثر تنوعاً والأكثر تغيراً والأكثر مخالفة. يقال الوجود في المعنى نفسه والوحيد عن كلّ ما يقال عنه، إنما ما يقال عنه يختلف: يقال عن الاختلاف نفسه.

هناك أيضاً في الوجود وحيد المعنى، من غير شكّ، تراتبيةٌ وتوزيعٌ، يتعلقان بعوامل مفردِنة وبمعناها. غير أن للتوزيع وبل للتراتب مفهومان مختلفان تماماً من غير إمكان الاتفاق بينهما؛ وكذلك عبارتا لوغوس (عقل) (logos) ونوموس (ناموس أو شريعة) (nomos)، لأنهما تحيلان هما ذاتهما إلى مشكلات توزيع. علينا في البداية أن نميّز توزيعاً يتضمن تقسيماً للموزَّع: يتعلق الأمر

بتقسيم الموزَّع كموزِّع. وهنا قواعد التماثل في الحكم هي كلية القدرة. وبما أن الحس المشترك(*) أو الحس السليم هما كيفَان للحكم، فإنّهما يُمَثِّلان إذاً كمبدأين للتقسيم، يصرحان هما ذاتهما أنهما الأفضل تقاسماً. ويعمل نمطُ توزيع كهذا بواسطة التعيينات الثابتة والمتناسبة، المستوعبة في «أملاك» أو مواطن محدودة في التمثل. من الممكن أن تكون المسألة الزراعية قد حازت على أهمية كبيرة في تنظيم الحكم هذا بما هي ملكة تمييز الحصص («من الجهتين»). حتّى بين الآلهة، لِكُلّ إله ميدانه ومقولته وصفاته، وجميعُهم يوزِّعون على الفانين حدوداً قصوى وجوائز متوافقة مع المصير. ويختلف تماماً التوزيعُ المسمّى بدوياً، هو ناموس بدوي (Nomade) بلا ملكية وبلا تسوير وبلا قياس. هنا لم يعد من وجود تقاسم لموزّع بل أصبح بالأحرى تقسيماً للذين يتوزعون في فضاء مفتوح وغير محدود، وعلى الأقل بلا حدود واضحة(6). لا شيء يعود ولا هو ينتمي إلى أحد، إنما كلّ الأشخاص ينتشرون هنا وهناك، بطريقة تمكّنهم من أن يغطوا أوسع ما يمكن من المكان. حتّى عندما يتعلق الأمر بما هو جدي في الحياة، يبدو كأنه فضاء

(*) أخذ دولوز تعبيري الحس المشترك والحس السليم عن ديكارت، الذي عرّفهما بتعييني الفكر المحض. ورأى دولوز أنهما يتكاملان في صورة الفكر ليشكلا نصفي الرأي الشائع أو الذوكسا.

(6) انـظـر: Emmanuel Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, études et commentaires; 6 (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1949),

بيّن أ. لاروش أن فكرة التوزيع ليست في صلة بسيطة مع فكرة التقاسم. لا يتضمن المعنى الرعوي أرعى سوى مؤخراً تقاسماً للأرض. لا يعرف المجتمع الهوميري سياجاً ولا ملكية المراعي: لا يتعلق الأمر بتوزيع الأرض على البهائم، ولكن على العكس من ذلك، بتوزيعها هي نفسها، وبتقسيمها هنا وهناك في مكان غير محدود، غابة أو منحدر الجبل. تشير مفردة أرعى في البداية إلى حيز إشغال، ولكن بلا حدود واضحة (مثلاً الامتداد حول مدينة ما). من هنا أيضاً موضوعة الـ «بدوي».

لعب وقاعدة لعب بالتعارض مع المكان كناموس حضري. إن ملء المكان والتقاسم، يختلف جداً عن تقاسم المكان. أنه توزيع تيه بل «هذيان» حيث تنتشر الأشياءُ على كلّ امتداد وجود وحيد المعنى وغير مقاسَم. وليس الوجود هو الذي يُقاسَم بحسب متطلبات التمثل، إنما تقسّم فيه كل الأشياء في وحدة معنى مجرد الحضور (الواحد ـ الكل)(*). إن مثل هذا التوزيع شيطاني أكثر مما هو إلهي؛ لأن خصوصية الشياطين هي العمل في مسافات فاصلة بين حقول نشاط الآلهة، والقفز فوق الحواجز أو التسويرات وتخلط الملكيات. تصرخ جوقةُ أوديب: «أي شيطان قفز بشدة أكثر من أطول قفزة؟» تشهد القفزةُ هنا على وجود اضطرابات مبلبِلة تُدْخِلها التوزيعات البدوية في بنى التمثل الحضرية. ويجب أن نقول الأمر نفسه عن التراتبية. ثمة تراتبية تقيس الكائنات بحسب حدودها القصوى، وبحسب درجة قربها أو بُعدِها بالنسبة إلى مبدأ ما. إنما هناك أيضاً تراتبية تَعتبِر الأشياءَ والكائنات من وجهة نظر القدرة: لا يتعلق الأمر بدرجات القدرة المعتبَرة بشكل مطلق، ولكن بمجرد أن نعرف إذا «قفز» كائن ما عند الاقتضاء، أي إذا تجاوز حدودَه بالذهاب حتّى نهاية ما يستطيعه، وأياً كانت درجة قدرته. سيقال إن تعبير «حتّى النهاية» يعيّن أيضاً حداً أقصى. إنما لم يعد الحدُّ الأقصى يشير هنا إلى ما يحتفظ بالشيء تحت القانون، وليس إلى ما ينهيه أو يفصله، إنما على العكس من ذلك، إلى ما انطلاقاً منه ينبسط ويبسط كلَّ قدرته. يتوقف الغرور (L'Hybris) عن أن يكون ببساطة مُداناً، ويصبح الأصغر مساوياً للأكبر بمجرّد أن لا يعود منفصلاً عما يستطيعه. هذا القياس المغلِّف هو نفسه بالنسبة إلى كلّ الأشياء، ونفسه أيضاً بالنسبة إلى الجوهر والنوع والكم...

(*) أدخل دولوز تجديداً في مفهوم الواحد الذي استعاده من دنس سكوت. والواحد يعني الوجود، ولكن الذي يتضمن الكثرة. من هنا تسمية الواحد ـ الكل.

إلخ، لأنه يشكّل حداً أقصى وحيداً حيث يلامس التنوعُ المطوّر كلَّ درجات المساواة التي تُغَلِّفُه. هذا القياس الأنطولوجي هو أقرب إلى شطط الأشياء من القياس الأول. هذه التراتبية الأنطولوجية هي أقرب إلى الغرور وإلى فوضى الكائنات من التراتبية الأولى. هي مِسخ كلّ الشياطين. في حين أنه يمكن لكلمات «كلّ شيء متساو» أن تدوي، ولكن بوصفها كلمات مفرحة، شرط أن تقال عما ليس متساوياً في هذا الوجود المتساوي، ووحيد المعنى: إن الوجود المتساوي هو حاضر مباشرة أمام كلّ الأشياء، بلا وسيط ولا توسط، وإن مكثت الأشياءُ بشكل غير متساو في هذا الوجود المتساوي. إلا أنها جميعها في مجاوَرة مطلقة، وحيثما يحملها الغرور، سواء أكان كبيراً أو صغيراً، أدنى أو أعلى، لا أحد يشارك الوجود تقريباً، أو يتلقاه بالتماثل. تشير وحدةُ معنى الوجود إذاً أيضاً إلى مساواة الوجود. والوجود وحيد المعنى هو في وقت واحد توزيع بدوي وفوضى متوّجة.

ومع ذلك ألا يمكننا أن نتصور اتفاقاً بين التماثل ووحدة المعنى؟ لأنه إذا كان الوجود وحيد المعنى في ذاته بما هو وجود، أليس «متماثلاً» ما أن نأخذه في أنماطه الضمنية أو عوامله المفردِنة (هذا ما أسميناه أعلاه المعبِّرات والمشيرات)؟ إذا كان متساوياً في ذاته، أليس لامتساوياً في النمطيات التي تمكث فيه؟ إذا أشار إلى كيان مشترك، أليس بالنسبة إلى موجودات ليس لديها «واقعياً» أيُّ شيء مشترك؟ إذا امتلك حالة ميتافيزيقية لوحدة المعنى، ألا يمتلك حالة فيزيائية للتماثل؟ وإذا اعترف التماثلُ بوجود شبه ـ مفهوم «هو هو»، ألا تعترف وحدة المعنى بوجود شبه حكم تماثل؟ أليست إلا لإحالة الوجود إلى هذه الموجودات الخاصة[7]؟

---

(7) طرح إيتيان جلسون (Etienne Gilson) كلّ هذه الأسئلة في كتابه: Etienne =

غير أن مثل هذه الأسئلة تخاطر بتشويه الأطروحتين اللتين تحاول التقريب بينهما. لأن أساس التماثل، كما رأينا، يستند إلى بعض التواطؤ (رغم الاختلاف بالطبيعة بينهما) بين الاختلافات في الجنس والاختلافات النوعية: لا يمكن أن يُطرح الوجود كجنس مشترك من غير تدمير السبب الذي بالنسبة إليه يُطرَح بهذه الطريقة، أي إمكانية أن يوجد بالنسبة إلى الاختلافات النوعية.. لن نندهش إذاً من أن من وجهة نظر التماثل، الكل يجري بالتوسط وبالعمومية ـ هوية المفهوم عموماً وتماثل المفاهيم الأكثر عمومية ـ في المناطق الوسطية للجنس وللنوع. من المحتم عند ذلك أن يقع التماثل في صعوبة بلا حلّ: عليه في وقت واحد أن ينسب الوجود جوهرياً، إلى موجودات خاصة، ولكن لا يمكنه أن يقول ما يشكل فرديتها. لأن التماثل لم يعد يحتفظ في الخاص إلا بما هو ممتثل للعام (الشكل والمادة)، فهو يبحث عن مبدأ الفردنة في هذا العنصر أو ذاك عند الأفراد المكوّنين تماماً. على العكس من ذلك، عندما نقول إن الوجود وحيد المعنى يُنْسَب في ماهيته ومباشرة إلى عوامل مفردِنة، لا نعني بالتأكيد أنهم أفراد تكوّنوا في التجربة، إنما ما يعمل فيهم بمثابة مبدأ متعالٍ، مبدأ ليّن، فوضوي وبدوي، يعاصر سياق الفردنة، وفي مقدوره أن يحلل الأفراد ويدمرهم بقدر ما يكوّنهم مؤقتاً: تنتقل نمطياتُ الوجود الضمنية من «فرد» إلى آخر، تدور وتتواصل في الأشكال والمواد. وليس المفردِنُ الفرديَّ فقط. ولا يكفي في هذه الشروط

Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, études de philosophie médiévale; 42 (Paris: J. Vrin, 1952), pp. 87-88, 114, 236-237 et 629,

وشدد على صلة التماثل بالحكم، وبشكل أكثر خصوصية بحكم الوجود، المصدر المذكور، ص 101.

القول أن الفردنة تختلف بطبيعتها عن تحديد النوع. بل لا يكفي قول ذلك على طريقة دنس سكوت الذي لم يكتفِ مع ذلك بتحليل عناصر فرد مكوَّن، إلا أنه أرتفع وصولاً إلى تصوُّر فردنة بما هي «راهنية نهائية للشكل». يجب أن نبين ليس فقط كيف يختلف الاختلافُ المفردِن بالطبيعة عن الاختلاف النوعي، ولكن في البداية، وخصوصاً كيف تسبق الفردنةُ قانوناً الشكلَ والمادة، النوعَ والأجزاء، وكلَّ عنصر آخر من الفرد المكوَّن. وتفرض علينا وحدةُ معنى الوجود، بما أنها تُنْسَب مباشرة إلى الاختلاف أن نبيّن كيف يسبق الاختلافُ المفردِن في الوجود الاختلافات في الجنس والنوعية، وبل الفردية وكيف يعيّن حقلٌ قائم مسبقاً للفردنة في الوجود، شرطَ وصف نوعي للأشكال، وتعيينِ الأجزاء وتغيراتِها الفردية. إذا لم تحصل الفردنةُ بالشكل ولا بالمادة ولا كيفياً ولا بالـ «ماصدق»، هذا لأنها سبق وافتُرِضَت بالأشكال والمواد والأجزاء الامتدادية (ليس فقط لأنها تختلف في الطبيعة).

إذن ليس بالطريقة نفسها تُوسَّط الاختلافاتُ في الجنس والاختلافاتُ النوعية عموماً في تماثل الوجود، بالنسبة إلى اختلافات فردية، ويقال الوجود وحيد المعنى مباشرة عن الاختلافات المفردنة في وحدة المعنى، أو يقال الكلي عن الأكثر فرادة بشكل مستقل عن كلّ توسط. وإذا كان صحيحاً أن التماثل ينفي حقاً أن يكون الوجودُ جنساً مشتركاً فلأن الاختلافات (النوعية) «موجودة»، بالمقابل يكون الوجود وحيد المعنى مشتركاً، حين «لا توجد» الاختلافاتُ (المفردِنة)، ولا تمتلك وجوداً. سنرى بلا شكّ أنها ليست موجودة، في معنى خاص جداً: إذا لم توجد فلأنها تتعلق، في الوجود وحيد المعنى، بلاوجود من غير سلب. غير أنه سبق وتبين في وحدة المعنى، أنّها ليست الاختلافات التي توجد وتمتلك وجود. والوجود

هو اختلاف، بالمعنى الذي يقال فيه عن الاختلاف. ولسنا نحن وحيدي المعنى في وجود ليس على هذا النحو. إننا نحن، إنّها فرديتنا التي تبقى ملتبسة في وجود ما وبالنسبة إلى وجود وحيد المعنى.

عَيَّنَ تاريخُ الفلسفة ثلاثَ لحظات رئيسيّة في إنشاء وحدة معنى الوجود. يمثّل اللحظةَ الأولى دنس سكوت. في **المصنَّف الأوكسفوردي** (*Opus oxoniense*)، أكبر كتاب للأنطولوجيا المحضة، يفكِّر الوجود بوصفه وحيد المعنى، إنما الوجود وحيد المعنى يفكَّر كمحايد (Neutre)، لامختلف عن اللامتناهي والمتناهي، وعن الفريد والكلي، عن الحادث المخلوق والقديم غير المخلوق. يستحق سكوت إذاً اسم «الدكتور الرهيف»، لأن نظرته تبيّن الوجود تبعاً لتشابك الكلي والجزئي. ولتحييد قوى التماثل في الحكم، فإنه يتقدم على غيره، ويحيّد في البداية الوجود في مفهوم مجرد. لهذا فكَّرَ فقط الوجودَ وحيد المعنى. ونرى العدوّ الذي يجهد ليهرب منه، تمشياً مع متطلبات المسيحية: الحلولية التي يقع فيها إذا لم يكن الوجود المشترك محايداً. غير أنه عرف كيف يعرّف صنفين من التمييز ينسبان هذا الوجود المحايد اللامختلف إلى الاختلاف.

والتمييز الشكلي في الواقع، هو تمييز واقعي، لأنه مؤسَّس في الوجود أو في الشيء، إلا أنه ليس بالضرورة تمييزاً رقمياً، لأنه يقام بين ماهيات أو معانٍ، بين «أسباب شكلية» تسمح ببقاء وحدة الذات الفاعلة التي تُسنَد إليها. إذاً ليس فقط أن وحدة معنى الوجود (بالنسبة إلى الله وإلى المخلوقات) تمدّد إلى وحدة معنى «الصفات»، ولكن يمكن لله أن يمتلك، تحت شرط لاتناهيه، الصفات وحيدة المعنى هذه والمتميزة شكلياً من غير أن يضيّع شيئاً من وحدته. وينشأ الآخرُ من التمييز، التمييز النمطي، بين الوجود أو الصفات من جهة، والتغيرات الاشتدادية التي تقدر عليها من جهة أخرى. هذه التغيرات،

بوصفها درجات الأبيض، هي نمطيات مفردِنة، يشكّل اللامتناهي والمتناهي، بالضبط به، كثافاتها (Intensités) الفريدة.

ولا يتضمن إذن الوجود وحيد المعنى، من وجهة نظر حياده الخاص، مجردَ أشكال كيفية أو صفات متميزة هي نفسها وحيدةَ المعنى، إلا أنه ينتسب وينسبها إلى عوامل اشتدادية أو درجات مفردِنة تغيّر نمطَه من غير أن تعدّل ماهيتَه بما هو وجود. وإذا كان صحيحاً أن التمييز عموماً ينسب الكائنَ إلى الاختلاف، فإن التمييز الشكلي والتمييز النمطي هما الصنفان اللذان تبعاً لهما يُنسَب الوجود وحيد المعنى إلى الاختلاف في ذاته وبذاته.

مع اللحظة الثانية، أحرز سبينوزا (Spinoza) تقدّماً كبيراً. وبدلاً من أن يفكِّر الوجودَ وحيد المعنى كمحايد أو لامختلف، فإنه جعل منه موضوعَ تأكيد محض. ويختلط الوجود وحيد المعنى مع الجوهر الوحيد الكلي واللامتناهي: يُطرَح بوصفه الله، أي الطبيعة (Deus sive Natura). هناك صلة بين الصراع الذي خاضه سبينوزا ضدّ ديكارت، والصراع الذي خاضه دنس سكوت ضدّ توما الأكويني.

ونظّم سبينوزا تقسيماً رائعاً للجوهر والصفات والأنماط ضدّ النظرية الديكارتية للجواهر المختَرَقة تماماً بالتماثل، ضدّ التصور الديكارتي للتمييزات الذي يخلط بشدة بين الأنطولوجي والشكلي والرقمي (الجوهر والكيف والكم). وابتداءً من الصفحات الأولى من كتاب **الأخلاقيات** (*Ethique*)، أكّد أن التمييزات الواقعية ليست قَطعاً رقمية إنّما فقط شكلية، أي كيفية أو أساسية (صفات أساسية للجوهر الوحيد). وبالعكس، ليست التمييزات الرقمية أبداً واقعية، ولكن فقط نمطية، جهوية (Modales) (أنماط ضمنية من الجوهر الوحيد وصفاته). تسلط الصفاتُ واقعياً بوصفها معاني مختلفة كيفياً، تُنْسَب إلى الجوهر، كما إلى المشار إليه والوحيد والـ «عينه». ويتصرف هذا الجوهرُ بدوره

كمعنى واحد أنطولوجياً، بالنسبة إلى الأنماط التي تعبر عنه، وهي فيه بمثابة عوامل مفردِنة أو درجات ضمنية مشتدة. ويصدر عنه تعيين النمط بوصفه درجة من القدرة، و«واجب» وحيد بالنسبة إلى النمط، ويكون ببذل كلّ قدرته أو وجوده في الحد الأقصى نفسه. والصفات هي إذاً مشتركة بين الجوهر والأنماط بشكل مطلق، وإن لم يمتلك الجوهرُ وأنماطُه الماهيةَ نفسها. ويقال الوجود ذاته، عن الجوهر والأنماط، في المعنى نفسه والوحيد، وإن لم يكن لدى الأنماط والجوهر المعنى عينه، أو لم يكن لديه هذا الوجود بالطريقة نفسها (في ذاته وفي غيره in se et in alio). وتُنفى كلُّ تراتبية وكلُّ رفعة، كما تشير كلُ الصفات تمشياً مع ماهيتها، إلى جوهرها بالتساوي، وتعبّر عنها كلُّ الأنماط بالتساوي تمشياً مع درجة قدرتها. مع سبينوزا إذن، يتوقف الوجود وحيد المعنى عن أن يكون محايداً، ويصبح تعبيرياً، يصبح قضية تعبيرية تأكيدية حقيقية.

مع ذلك يستمرّ أيضاً لااختلاف ما بين الجوهر والأنماط: يظهر الجوهر السبينوزي مستقلاً عن الأنماط، وتتعلق الأنماطُ بالجوهر إنما كما بشيء آخر. على الجوهر أن يقول ذاته عن الأنماط، وفقط عن الأنماط. لا يمكن لمثل هذا الشرط أن يتحقق إلا لقاء انقلاب قاطع أكثر عمومية، وبناء عليه يقال الوجود عن الصيرورة، وتقال الهوية عن المختلف، ويقال الواحد عن المتكثر... إلخ. ألا تكون الهويةُ أولى، أن توجد بمثابة مبدأ إنما كمبدأ ثان، مبدأ صائر، وأن تدور حول المختلف، هذه هي طبيعة الثورة الكوبرنيكية التي تفتح على الاختلاف إمكانيةَ مفهومه الخاص به، بدلاً من الاحتفاظ به تحت سيطرة مفهوم سبق وطُرح بوصفه «هو هو» بشكل عام.

مع العَوْد الأبدي، لم يرد نيتشه أن يقول شيئاً آخر، فلا يستطيع

العَوْد الأبدي أن يعني عود الـ «هو هو»، لأنه يفترض على العكس من ذلك عالماً (عالم إرادة القدرة) تقوَّض فيه كلُّ الهويات القائمة مسبقاً وتتحلل. والعودة هي الوجود، إنما فقط وجود الصيرورة. لا يجعل العَوْد الأبدي الـ «عينه» يعود، إلا أن العودة تشكِّل الـ «عينَه» الوحيد لما يصير. العودة هي الصيرورة ـ متطابقة للصيرورة ذاتها. العودة هي إذاً الهوية الوحيدة، إنما الهوية بوصفها قدرة ثانية، هوية الاختلاف، الـ «هو هو» الذي يقال عن المختلف الذي يدور حول المختلف. وتتعيّن هوية كهذه تنتج عن الاختلاف بما هي «تكرار». كذلك يقوم التكرارُ في العَوْد الأبدي على تفكير الـ «عينه» انطلاقاً من المختلف. غير أن مثل هذا التفكير لم يعد أبداً تمثلاً نظرياً: يُجري بشكل عملي انتقاءً للاختلافات بحسب قدرتها على أن تُنتِج، أي على أن تعود، أو على أن تتحمّل اختبارَ العَوْد الأبدي. يظْهَر الطابعُ الانتقائي للعَوْد الأبدي بشكل واضح في فكرة نيتشه: ما يعود ليس الكل أو الـ «عينه» أو الهوية القائمة مسبقاً بشكل عام، ولا هو أيضاً الصغير أو الكبير بما هما جزأين من الكل أو عنصري الـ «عينه». تعود الأشكالُ القصوى وحدها ـ الأشكال الصغيرة أو الكبيرة التي تنتشر ضمن الحدود القصوى، وتذهب حتّى نهاية القدرة، وتتحول وتنتقل، بعضها إلى البعض الآخر. وحده يعود الحد الأقصى، المفرط الذي ينتقل إلى الآخر ويصير متطابقاً. لهذا يقال العَوْد الأبدي فقط عن العالم المسرحي والتحولات وأقنعة إرادة القدرة والكثافات (Intensités) المحضة لهذه الإرادة، بوصفها عوامل متحركة مفردِنة تفلت من المكوث ضمن الحدود القصوى المصطنعة لهذا الفرد أو ذاك، ولهذه الـ «أنا» أو تلك. يعبِّر العَوْد الأبديُّ، العودةُ، عن الوجود المشترك، لِكُلّ التحولات، القياس والوجود المشترك لِكُلّ ما هو حدّ أقصى، لِكُلّ درجات القدرة بما أنها متحققة. إنّه الوجود ـ المتساوي لِكُلّ ما هو غير متساوٍ، والذي عرف أن يحقق بشكل

كامل عدمَ مساواته. ويتواصل كلُّ ما هو حدّ أقصى بصيرورته الـ «عينه» في وجود متساو ومشترك يعين عودَته. لهذا يعرِّف الإنسانُ الأعلى بالشكل الأعلى لِكُلّ ما هو «موجود».

يجب أن نحذر مما دعاه نيتشه نبيلاً: يقتبس لغةَ فيزيائي الطاقة ويسمي الطاقة القادرة على التحول بالنبيلة. عندما يقول نيتشه إن الغرور هو المشكلة الحقيقية لِكُلّ هيراقليطي، أو إن التراتبية هي مشكلة الأرواح الحرة، فإنه يريد أن يقول الشيء نفسه والوحيد: يجد كلُّ واحد في الغرور الوجودَ الذي يجعله يعود، وأيضاً هذا النوعَ من الفوضى المتوَّجة، هذه التراتبية المقلوبة التي، من أجل تأكيد انتقاء الاختلاف، تبدأ بإلحاق الـ «هو هو» بالمختلف[8]. تحت كلّ هذه المظاهر، العَوْد الأبدي هو وحدة معنى الوجود، التحقيق الفعلي لوحدة المعنى هذه، في العَوْد الأبدي، ليس الوجود وحيد المعنى فقط مفكَّراً، وحتّى مؤكّداً، بل هو متحقق بشكل فعلي. يقال الوجودُ في المعنى نفسه والوحيد، إلا أن هذا المعنى هو معنى العَوْد الأبدي بما هو عَوْد أو تكرار ما عنه يقال. إن العجلة في العَوْد الأبدي هي في وقت واحد إنتاج التكرار انطلاقاً من الاختلاف وانتقاء الاختلاف انطلاقاً من التكرار.



---

(8) «إن هذه الكلمة الخطيرة الغرور (L'Hybris)، هي حجر الزاوية عند كلّ هيراقليطي»، انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, traduit par Geneviève Bianquis (Paris: Gallimard, [s. d.]), p. 66,

وحول مشكلة التراتبية، «مشكلتنا نحن الأرواح الحرة الأخرى»، انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Humain, trop humain* ([s. l.: s. n., s. d.]), préface 6-7,

الإنسان الأعلى بوصفه «شكلاً أعلى لِكُلّ ما هو موجود»، انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche: *Ecce homo* ([n. p.: n. pb., n. d.]), et *Ainsi parlait Zarathoustra* ([s. l.: s. n., s. d.]), paragraphe 6.

بدا لنا أن اختبار الصغير والكبير زيّف الانتقاءَ، لأنه تخلى عن مفهوم خاص بالاختلاف لصالح متطلبات هوية المفهوم عموماً. وثبّت فقط الحدودَ القصوى التي صار التعيينُ بينها اختلافاً، واندرج في المفهوم المتطابق أو في المفاهيم المتماثلة (حدّ أدنى وحد أقصى). لهذا بدا لنا أن الانتقاء الذي يقوم على «صنع الاختلاف» يمتلك معنى آخر: أن نجعل الأشكالَ القصوى تظهر وتنتشر في مجرد حضور وجود وحيد المعنى، بدلاً من أن نقيس الأشكال الوسطية ونقسّمها بحسب متطلبات التمثل العضوي.

هل يمكننا مع ذلك أن نقول إننا استنفدنا كلَّ مصادر الصغير والكبير، حين يطبقان على الاختلاف؟ ألن نعثر عليهما كتخيير بين أمرين يميِّز دوماً الأشكال القصوى نفسها؟ يبدو أن الحدَّ الأقصى يُعرَّف باللامتناهي في الصغير وفي الكبير. ويدل اللامتناهي بهذا المعنى على التطابق بين الصغير والكبير، التطابق بين الحدين الأقصيين. عندما يجد التمثلُ اللامتناهيَ في ذاته، فإنه يظهر بمثابة تمثل متهتّك (Orgique) وليس أبداً عضوياً (Organique): يكتشف في ذاته الصخبَ والقلقَ والشغفَ تحت الهدوء الظاهر أو حدود المعضى. ويعثر على المِسخ (Monstre). لم يتعلق الأمر إذاً بلحظة سعيدة تشير إلى دخول التعيين في المفهوم وخروجه منه عموماً، الحد الأدنى والحد الأقصى النسبيين (le punctum proximum et le punctum remotum).

على العكس من ذلك، نحتاج إلى عين قصيرة البصر، وعين طويلة البصر، حتّى يتكفّل المفهومُ بِكُلّ اللحظات: المفهوم هو الآن الكل، إما أن يمدّ برَكَته على كلّ الأجزاء، وإما أن ينعكس انفصال الأجزاء وبؤسها فيه ليتلقى ضرباً من الغفران. يتبع إذاً المفهومُ التعيينَ ويقترن به، من الأول إلى الآخر، في كلّ تحولاته، ويمثله بوصفه

اختلافاً محضاً بتسليمه إلى أساس ما، لم يعد مهماً بالنسبة إليه أن نعرف أننا أمام حدّ أدنى أو حدّ أقصى نسبيين، أمام كبير وصغير، ولا أمام بداية أو نهاية، لأن الاثنين يلتقيان في الأساس بوصفه لحظة «شمولية» وحيدة، ونفسها هي لحظة تلاشي الاختلاف وإنتاجه، لحظة الاختفاء والظهور.

نلاحظ بهذا المعنى إلى أي حدّ علّق هيغل، كما فعل لايبنتز، أهميةً على الحركة اللامتناهية للتلاشي كتلاشٍ، أي على لحظة تلاشي الاختلاف، وهي أيضاً لحظة إنتاجه. بل إن أفهوم الحد يغيّر دلالتَه بشكل تام، فلم يعد يشير إلى تخوم التمثل المتناهي، إنما على العكس من ذلك، إلى القالب حيث لا يتوقف التعيينُ المتناهي عن الاختفاء والولادة، والتغلف والانتشار في التمثل المتهتّك. لم يعد يشير إلى حصر شكل ما، إنما إلى تلاق نحو أساس ما. ولم يعد أيضاً يشير إلى تمييز الأشكال، ولكن إلى ترابط المؤسِّس مع الأساس، وليس أيضاً إلى توقّف القدرة، بل إلى العنصر الذي تتحقق فيه القدرة وتتأسس. وكما هي حال الجدل، ليس الحسابُ التفاضلي فعلياً شأنَ «القدرة» وقدرةَ الحد.

إذا عالجنا حدَّي التمثل المتناهي بوصفهما تعيينين رياضيين مجردين، هما تعيينا الصغير والكبير، نلاحظ أيضاً أنه لا فرق تماماً عند لايبنتز (كما عند هيغل) أن يعرف إذا كان المتعين صغيراً أو كبيراً، الأكبر أو الأصغر؛ إن أخذ اللامتناهي بعين الاعتبار يجعل المتعين مستقلاً عن هذا السؤال، بإخضاعه لعنصر معماري يكتشف في كلّ الحالات الأكثر كمالاً أو المؤسَّس بشكل أفضل(9). بهذا

---

(9) حول اللااختلاف إزاء الصغير أو الكبير، انظر: Leibniz, *Tentamen = anagogicum* ([s. l.: s. n., s. d.]), tome 7.

المعنى يجب أن يقال إن التمثل المتهتّك صنع الاختلافَ، لأنه ينتقيه بإدخال هذا اللامتناهي الذي ينسبه إلى الأساس (إما أساس بواسطة الخير الذي ينشط بوصفه مبدأ اختيار ولعب، وإما أساس بواسطة السلبية التي تنشط كألم وعمل). وإذا عالجنا حدَّي التمثل المتناهي، أي الصغير والكبير ذاتهما، في السمة أو المحتوى العينيين اللذين تعطيهما الأجناسُ والأنواعُ، هنا أيضاً يجعل إدخالَ اللامتناهي في التمثل المتعيّن مستقلاً عن الجنس بما هو قابل للتعيين، وعن النوع بما هو تعيين، بالإبقاء في مدى متوسط على الكلية الحقيقية التي تفلت من الجنس، كما تفلت الفرادةُ الأصيلة من النوع. بإيجاز، يمتلك التمثلُ المتهتّك الأساسَ بوصفه مبدأً، واللامتناهيَ بوصفه عنصراً - خلافاً للتمثل العضوي الذي احتفظ بالشكل بوصفه مبدأه وبالمتناهي بوصفه عنصره. ويجعل اللامتناهي التعيينَ مفكَّراً ومُنتقًى: يظهر الاختلافُ إذاً كتمثل متهتّك للتعيين، وليس أبداً كتمثله العضوي.

بدلاً من إنعاش الأحكام حول الأشياء، جعل التمثلُ المتهتّك من الأشياء عينها عبارات وقضايا كثيرة: قضايا تحليلية أو توليفية لامتناهية. ولكن لماذا نجد في التمثل المتهتّك تخييراً بين أمرين، في حين أن النقطتين، الصغير والكبير، الحد الأقصى والحد الأدنى،

= نلاحظ أنه، عند لايبنتز كما عند هيغل، لا يُختزَل التمثل اللامتناهي إلى بنية رياضية: هناك في الحساب التفاضلي، وفي الاستمرارية عنصر، معماري، ليس رياضياً أو فائق الرياضي. وبالعكس، بدا أن هيغل قد تعرّف في الحساب التفاضلي إلى حضور لامتناهٍ حقيقي هو لامتناهي «الصلة». ما يأخذه على الحساب هو فقط التعبير عن هذا اللامتناهي الحقيقي في، الشكل الرياضي «للسلسلة» وهي لامتناه زائف، انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Logique*, traduction par S. Jankélévitch (Paris: Aubier, [s. d.]), tome 1, pp. 264 ff.,

ونعلم أن التفسير الحديث يأخذ بعين الاعتبار الحساب التفاضلي بأكمله في مفردات التمثل المتناهي. نحلل وجهة النظر هذه في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

صارتا لامختلفتين أو متطابقتين في اللاتناهي، وأصبح الاختلاف مستقلاً تماماً عنهما في الأساس؟ ذلك أن اللامتناهي ليس المحل الذي يختفي فيه التعيين المتناهي (وهو إسقاط التصور الزائف للحد في اللامتناهي). لا يمكن للتمثل المتهتّك أن يكتشف في ذاته اللامتناهيَ إلا بالاحتفاظ بالتعيين المتناهي، وأكثر من ذلك، بأن يقال اللاتناهي عن هذا التعيين المتناهي نفسه، وبتمثيله ليس كمتلاشٍ أو زائل، بل كشيء يتلاشى وعلى وشك الزوال، إذاً كمتولدٍ في اللامتناهي. هذا التمثل هو بحيثُ أن اللامتناهي والمتناهي فيه يمتلك «القلقَ» عينه الذي يسمح، بالضبط، بتمثل الواحد في الآخر. ولكن عندما يقال اللامتناهي عن المتناهي نفسه تحت شروط التمثل، فإنه يقال بطريقتين: إما كلامتناهي الصغر، وإما كلامتناهي الكبر. هاتان الطريقتان، هذان «الاختلافان»، ليسا إطلاقاً متناظرين. وتدخل الثنائية مجدداً إذاً في التمثل المتهتّك، ليس أبداً تحت شكل تكامل أو تفكّر لحظتين متناهيتين ممكن تعيينهما (كما كانت الحالة بالنسبة إلى الاختلاف النوعي والاختلاف في الجنس)، ولكن تحت شكل تخيير بين سياقين لامتناهيين غير ممكن تعيينهما - في شكل تخيير بين لايبنتز وهيغل. وإذا كان صحيحاً أن الصغير يتطابق مع الكبير في اللاتناهي، فإن لامتناهي الصغر ولامتناهي الكبر ينفصلان مجدداً، وبصلابة أكثر مادام اللامتناهي يقال عن المتناهي. يفلت لايبنتز وهيغل، كلّ منهما على حدة، من التخيير بين الكبير والصغير، إنما كلاهما معاً يقعان مجدداً في التخيير بين لامتناهي الصغر ولامتناهي الكبر. لهذا ينفتح التمثل المتهتّك على ثنائيةٍ تُضاعِف قلقَه بل هي سببه الحقيقي وتقسمه إلى صنفين.

ويظهر أن «التناقض» برأي هيغل، ليس مشكلةً كبيرةً. ولديه وظيفة مغايرة تماماً: يحلّ التناقض نفسَه أثناء حلِّه، ويحلّ الاختلاف بنسبه إلى

أساس. فالاختلاف هو المشكلة الوحيدة. ما يأخذه هيغل على سابقيه هو بقاؤهم عند حدّ أقصى نسبي تماماً من غير بلوغ حدّ أقصى مطلق للاختلاف أي التناقض، لامتناهي (كلامتناهي الكبر) التناقض. لم يجرؤوا على الذهاب حتّى النهاية: «سبق وكان الاختلافُ بشكل عام تناقضاً في ذاته... وفقط عندما يُدفَع المتنوع ومتعدد الأشكال إلى حافة التناقض، يستيقظ المتنوع متعدد الأشكال وينتعش، وتتلقى الأشياءُ التي تشكّل جزءاً من هذا التنوع السلبيةَ، وهي التذبذب المحايث للحركة المستقلة ذاتياً والعفوية والحية... عندما نَدفَع الاختلاف، بين الوقائع بعيداً أكثر مما يجب، نرى التنوعَ يصبح تعارضاً، وبالنتيجة تناقضاً، بشكل أن مجموعَ كلّ الوقائع يصبح بدوره تناقضاً مطلقاً في ذاته»[10]. يعيّن هيغل، كما فعل أرسطو الاختلافَ بالتعارض بين الحدود القصوى أو المتناقضة. إنما يبقى التعارضُ مجرداً مادام لا يذهب إلى اللامتناهي، ويبقى اللامتناهي مجرداً كلّ مرة يُطرَح فيها خارج التعارضات المتناهية: يؤدي إدخالُ اللامتناهي هنا إلى هوية الأضداد، أو يجعل من ضدّ الآخر ضداً للذات. صحيح أن التضاد يمثل فقط في اللاتناهي حركةَ الجوانية (l'Intériorité)، فإن هذه الحركة تسمح ببقاء اللااختلاف، لأن كلّ تعيين، بما أنه يحتوي على الآخر، فهو مستقل عن الآخر كما عن صلة ما بالخارج. يجب أيضاً على كلّ ضدّ أن يبعد آخَرَه، يبعد إذاً نفسه ويصبح الآخر الذي يبعده. هذا هو التناقض بوصفه حركة البرانية (L'Extériorité) أو التوضيعية الواقعية، الذي يشكّل التذبذب الحقيقي

---

(10) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Logique*, tome 2, pp. 57, 70 et 71, et *Encyclopédie des sciences philosophiques* ([s. l.: s. n., s. d.]), paragraphe 116 -122.

حول هذا الانتقال من الاختلاف إلى التعارض وإلى التناقض هذا، انظر شروحات:

Jean Hyppolite, *Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel*, épiméthée; essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1953), pp. 146-157.

للامتناهي. فيه نجد إذاً أنه قد جرى تجاوز مجرد هوية الأضداد، بما هي هوية الإيجابي والسلبي. لأنه ليس بالطريقة عينها يكون الإيجابي والسلبي الـ «عينه». والسلبي الآن هو في وقت واحد صيرورة الإيجابي عندما يُنفى الإيجابي، وعودة الإيجابي عندما ينفي نفسه أو يستبعدها. بلا شكّ، فإن كلّ واحد من الأضداد المتعينة كإيجابي وسلبي سبق وكان التناقضَ. «غير أن الإيجابي ليس هذا التناقض إلا في ذاته، في حين يكون السلبُ التناقضَ المطروح». ويجد الاختلاف في التناقض المطروح مفهومَه الخاص به، ويتعيَّن بوصفه سلبية، ويصبح محضاً وضمنياً وماهوياً وكيفياً وتوليفياً ومنتجاً، ولا يسمح ببقاء الاختلاف. إن تَحَمُّل التناقض وكشفه هو الاختبار الانتقائي الذي «يصنع» الاختلافَ (بين الواقعي ـ فعلياً والظاهرة العابرة أو الطارئة). هكذا يُدفَع بالاختلاف حتّى النهاية، أي حتّى الأساس الذي يكون عودته أو إعادة إنتاجه كما هي حال تلاشيه.

هذا اللامتناهي الهيغلي، وإن قيل عن التعارض أو التعيين المتناهيَيْن، هو أيضاً اللامتناهي الكِبَر للاهوت، «ليس شيء أكبر منه» (Ens quo nihil majus). بل يجب اعتبار كَنْت أنه صاغ للمرة الأولى طبيعةَ التناقض الحقيقي، بما أنه مَيَّزَ شيئاً ما عن كلّ ما ليس هو، وجعله يتعلق تحت اسم «التعيين التام»، بوضع كلّ ما من الواقع كأقصى حدّ (Ens summum). ليس هناك إذاً من مجال لانتظار معالجة رياضية للّامتناهي الكِبَر اللاهوتي هذا، للّامتناهي الكِبَر السامي هذا. وليس الأمر نفسه عند لايبنتز، لأن لتواضع المخلوقات، ولتجنب كلّ خلط بين الله والمخلوقات، لا يمكن للايبنتز أن يُدخل اللامتناهي في المتناهي إلا تحت شكل لامتناهي الصغر. وبهذا المعنى، نتردد مع ذلك بالقول إنه لم يذهب إلى الحد الذي ذهب إليه هيغل. هو أيضاً تجاوز التمثل العضوي نحو التمثل المتهتّك، وإن قام عن طريق آخر. وإن اكتشف هيغل في التمثل

الهادئ سُكْرَ وقلقَ لامتناهي الكبر، فإن لايبنتز اكتشف في الفكرة الجلية المتناهية قلقَ لامتناهي الصغر، المصنوع أيضاً من السُّكْر والذهول والغثيان، بل من الموت. يبدو إذاً أن الاختلافَ بين هيغل ولايبنتز يكمن في طريقتين بتجاوز العضوي. ولا ينفصل بالتأكيد الماهويُّ عن غير الماهوي، كما الواحد عن المتكثر والمتساوي عن اللامتساوي والـ «هو هو» والمختلف. غير أن هيغل ينطلق من الماهوي بوصفه جنساً؛ ويضع اللامتناهي الانقسامَ في الجنس وإلغاءَ الانقسام في النوع. والجنس هو إذاً نفسه النوع، والكل هو نفسه والجزء. عندها يحتوي الآخرَ في الماهية، يحتويه ماهوياً[11]. وعلى العكس من ذلك، وفيما يتعلق بالظواهر، يذهب لايبنتز من اللاماهوي - من الحركة ومن اللامتساوي ومن المختلف. ويُطْرَح الآن اللاماهوي، بفضل لامتناهي الصغر هو الآن نوع وجنس، وينتهي بذلك في «شبه - النوع المعارض»: مما يعني أنه لا يحتوي على الآخر في الماهية، ولكن فقط في الخاصية، في الحالة. من الخطأ أن نفرض على تحليل لامتناهي الصغر التخيير التالي: هل هي لغة الماهيات أو خيال مألوف؟ لأن للاشتمال تحت «الحالة» أو لغة الخواص أصالته الخاصة به. تختلف تماماً عن التناقض، طريقةُ لامتناهي الصغر هذه التي تبقي على تميّز الماهيات (باعتبار أن الواحدة تلعب بالنسبة إلى الأخرى دورَ اللاماهوي)، يجب أيضاً إعطاؤها اسماً خاصاً هو اسم «الترادف» (vice-diction). في لامتناهي الكبر، يناقض المتساوي اللامتساويَ لأنه يمتلكه في الماهية، ويناقض ذاتَه لأنه ينفي نفسَه وهو ينفي اللامتساويَ. غير أن

---

(11) حول اللامتناهي والجنس والنوع، انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean Hyppolite (Paris: Aubier, [s. d.]), vol. 1, pp. 135-138; 149-151 et 243-247.

في لامتناهي الصغر، يرادف اللامتساوي المتساويَ، ويرادف نفسه لأنه يحتوي في حالة على ما يستبعده في الماهية ويضم اللاماهويُّ الماهويَّ في حالة، في حين أن الماهويَّ احتوى اللاماهويَّ في الماهية.

هل علينا أن نقول إن الترادف(*) لم يذهب بقدر التناقض، بذريعة أنه لا يتعلق إلا بالخواص؟ في الحقيقة تشير عبارة «الاختلاف لامتناهي الصغر» إلى أن الاختلافَ يتلاشى بالنسبة إلى الحدس. غير أنه يجد مفهومَه، وأنه بالأحرى الحدس الذي يتلاشى هو ذاته لصالح الصلة التفاضلية. ما نبيّنه بالقول إن dx ليس شيئاً بالنسبة إلى x، ولا dy بالنسبة إلى y، إنما إن dy/ dx هو صلة كيفية داخلية، تعبّر عن كلي وظيفة منفصلة عن قيمها الرقمية الخاصة. ولكن إذا لم تمتلك الصلةُ تعيينات رقمية، فإنها تمتلك درجات تَغَيُّر تُقابل أشكال ومعادلات متنوعة. هذه الدرجات هي ذاتها بوصفها صلات الكلي. وتؤخَذ الصلاتُ التفاضلية بهذا المعنى في سياق تعيين متبادل يترجم تداخل التبعية بين المعامِلات المتغيرة[12]. إنما أيضاً، لا يعبّر التعيينُ المتبادل إلا عن المظهر الأول لمبدأ عقلي حقيقي. والمظهر الثاني هو

(*) الترادف تقنية استخلصها دولوز من لايبنتز، وهي متحركة تقوم على بناء الماهية انطلاقاً من اللاماهوي وعلى بلوغ المتناهي بالهوية التحليلية المتناهية. فيجب لهذا تعميق الاختلاف.

(12) انظر: Leibniz, *Nova Calculi differentialis applicatio* ([s. l.]: [s. n.], 1964).

حول مبدأ التعيين المتبادل، كما أخذه سالومون مايمون (Salomon Maïmon) من لايبنتز، انظر: Martial Guéroult, *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1929), pp. 75 ff.,

(إلا أنه لا مايمون ولا لايبنتز يميّزان بين التعيين المتبادل للصلات والتعيين التام للموضوع).

التعيين التام، لأنه عندما تُعتبَر كلُّ درجة أو صلة بمثابة كلي وظيفة ما، فهي تعيّن وجودَ نقاط بارزة للمنحنى المقابل وتقسّمها. علينا أن نتعهد هنا بعدم الخلط بين «التام Complet» و«بأكمله Entier»؛ هذا أن الصلةَ التفاضليةَ تحيل، بالنسبة إلى معادلة منحنى مثلاً، فقط إلى خطوط مستقيمة تعيّنها طبيعةُ المنحنى. وسبق وكانت تعييناً تامّاً للموضوع، وهي مع ذلك لا تعبر إلا عن جزء من الموضوع بأكمله، الجزء المعتبَر «مشتقّاً» (لا يمكن إيجاد الجزء الآخر الذي تعبِّر عنه وظيفة بدائية، إلا بالاندماج الذي لا يكتفي إطلاقاً بأن يكون عكس التفاضل. كذلك، يعرِّف الاندماجُ طبيعةَ النقاط البارزة المتعيّنة سابقاً). لهذا يمكن أن يتعيَّن موضوع ما بشكل تام ـ (ens omni modo determinatum) ـ من غير أن يتجهَّز لذلك بكماله الذي وحده يشكّل وجودَه الراهن. غير أن من هذا الجانب المزدوج للتعيين المتبادل والتعيين التام، سبق وظهر أن الحدَّ الأقصى يلتقي مع القدرة عينها. يعرَّف الحدُّ الأقصى بالتلاقي. وتجد القيم الرقمية لوظيفة ما حدَّها الأقصى في الصلة التفاضلية. وتجد الصلات التفاضليةُ حدَّها الأقصى في درجات التغير. وعند كلّ درجة، تكون النقاط البارزة الحدَّ الأقصى للسلاسل التي تُمَدَّد تحليلياً بعضها في البعض الآخر.

ليست الصلةُ التفاضلية فقط العنصرَ المحض لما هو بالقوة، إنما الحد الأقصى هو قدرة المستمر، كما الاستمرارية هي قدرة الحدود القصوى نفسها. ويجد الاختلاف إذاً مفهومه في السلبي، إلا أنَّه سلبي الحصر المحض (un nihil respctivum) dx ليس شيئاً بالنسبة إلى x). من كلّ وجهات النظر هذه، يشكل التمييز بين البارز والعادي، أو بين الفريد والمنتظم في المستمر، مقولتين تخصان اللاماهوي. فهما تنعشان كلّ لغة الحدود القصوى والخواص، وتكوّنان بنيةَ الظاهرة بما هي كذلك. سنرى بهذا المعنى كلّ ما على

الفلسفة أن تنتظره من توزيع النقاط البارزة والنقاط العادية بالنسبة إلى وصف التجربة. غير أنه سبق لهذين الصنفين من النقاط أن حضّرا وحدّدا، في اللاماهوي، تكوين الماهيات ذاتها. ولا يشير اللاماهويُّ هنا إلى ما لا أهمية له، إنما على العكس من ذلك، إلى الأعمق، القماشة أو المجموعة الاتصالية (continuum) الكلية، ما صُنِعَت منه الماهيات ذاتُها في النهاية.

في الواقع لم يرَ لايبنتز من جهته إطلاقاً تناقضاً بين قانون الاستمرارية ومبدأ اللاامتميزات. الواحد يتحكم بالخواص، التأثيرات أو الحالات التامة، والآخر يتحكم بالماهيات التي تؤخذ كأفاهيم فردية بأكملها. ونعلم أن كلَّ أفهوم من هذه الأفاهيم بأكملها (مونادات) يعبّر عن شمولية العالم. إلا أنه يعبّر عنها بالضبط تحت صلة تفاضلية معيَّنة، وحول بعض النقاط البارزة التي تقابل هذه الصلة[13]. وبهذا المعنى، أشارت الصلات التفاضلية والنقاط البارزة في المستمر من مراكز التغليف، إلى مراكز تضمين ممكنة أو انغماد ممكنة تحققها الماهيات الفردية. يكفي أن نبيّن أن مستمر التأثرات والخواص يسبق قانوناً، بطريقة معيَّنة، تكوينَ هذه الماهيات الفردية (مما يعني أن النقاط البارزة هي نفسها فرادات قبل ـ فردية؛ مما لا يناقض إطلاقاً فكرة أن الفردنةَ تسبق تحديدَ النوع الراهن، وإن سبقها المستمر التفاضلي كلّه). ونجد هذا الشرط متحققاً في فلسفة لايبنتز

---

(13) Leibniz, *Lettres de Leibniz à Arnauld*, 2ème édition (Paris: Janet, [s. d.]), tome 1, p. 593,

«قلت إن النفس بتعبيرها طبيعياً عن كلّ العالم (Univers) في معنى معيَّن، وتبعاً للصلة التي لدى الأجسام الأخرى بها، وبالتالي بتعبيرها بشكل مباشر أكثر عما يعود إلى أجزاء جسمها، عليها بفضل قوانين الصلة الأساسية لديها، أن تعبر خصوصاً عن بعض الحركات غير المألوفة لأجزاء من جسمها»، انظر أيضاً: Leibniz, *Lettre à Arnauld 30 avril 1687* ([s. l.: s. n., s. d.], p. 573.

بالطريقة التالية: يسبق وجودُ العالم، بما هو معبَّر عنه مشترك لِكُلّ المونادات، تعابيرَه. صحيح أنه مع ذلك، لا يوجد خارجَ ما يعبّر عنه، خارج المونادات ذاتها، إنما هذه التعابير تحيل إلى المعبَّر عنه كما إلى الضرورة التدليلية لتكوينها. بهذا المعنى (كما يذكّر لايبنتز بشكل ثابت في رسائله إلى أرنو (Arnauld) تفترض ملازمةُ المحمولات في كلّ ذات فاعلة تماكُنَ[*] (Compossibilité) العالم الذي تعبّر عنه كلُّ الذوات الفاعلة: لم يخلق الله خطأ آدم معه، إنما خلق في البداية العالمَ الذي خطئ فيه آدم. وتعرِّف الاستمراريةُ بلا شكّ تماكن كلّ عالم. وإذا كان العالم الواقعي هو الأفضل، فذلك حين يقدّم حداً أقصى من الاستمرارية في حدّ أقصى من الحالات، في حدّ أقصى من الصلات والنقاط البارزة. هذا يعني أنه بالنسبة إلى كلّ عالَم، يمكن للسلسلة التي تتلاقى حول نقطة بارزة ما، أن تُمدَّد إلى كلّ الاتجاهات في سلاسل أخرى تتلاقى حول نقاط أخرى، ويعرَّف لاتماكُن العوالم على العكس من ذلك بمجاورة النقاط التي تجعل السلاسلَ الحاصلة، تتباعد. نرى لماذا لا يُرَد أفهومُ اللاتماكن أبداً إلى التناقض، بل لا يتضمن التعارضَ الواقعيَّ: لا يتضمن سوى التباعد. ويترجِم التماكنُ فقط أصالةَ سياق الترادف بوصفه تمديداً تحليليّاً. في المجموعة الاتصالية لعالم متماكن، تعيّن إذاً الصلات التفاضلية والنقاط البارزة مراكزَ تعبيرية (ماهيات أو جواهر فردية) حيث يتغلف العالم بأكمله في كلّ مرة بوجهة نظر معيَّنة.

وبالعكس تجري هذه المراكز وتتوسع وهي تعيد العالم، وتلعب

(*) يفسر دولوز التماكن بوضع شرط حدّ أقصى من الاستمرارية، من أجل حدّ أقصى من الاختلاف، أي هو شرط تلاقي السلاسل. يقابله تعبير اللاتماكن (Incompossilité).

هي نفسها إذاً مجردَ دور النقاط البارزة و«الحالات» في المجموعة الاتصالية المعبَّر عنها. يظهر قانون الاستمرارية هنا بمثابة قانون خواص العالم أو حالاته، قانون التطور الذي يطبق على العالم المعبَّر عنه، بل أيضاً على المونادات ذاتها في العالم. ومبدأ اللاامتميزات هو مبدأ الماهيات، مبدأ التغليف الذي يطبق على التعابير، أي على المونادات وعلى العالم في المونادات. لا تتوقف اللغتان عن أن تترجَما الواحدة في الأخرى. كلتاهما معاً تنسبان الاختلافَ بما هو في وقت واحد اختلاف لامتناهي الصغر واختلاف متناهٍ، إلى السبب الكافي بما هو أساس ينتقي أي يختار العالم الأفضل ـ يتضمن أفضلُ العوالم بهذا المعنى مقارنةً، غير أنه ليس مقارِناً. وبما أن كلَّ عالم لامتناهٍ، فهو التفضيلي الذي يحمل الاختلافَ إلى حدّ أقصى مطلق في اختبار لامتناهي الصغر عينه. ويتعين الاختلافُ المتناهي في المونادة كحيّز من العالم يعبِّر عنه بوضوح، والاختلاف اللامتناهي الصغر هو كالقعر المبهم الذي يحدد وضع هذا الوضوح. من هاتين الطريقتين، يتوسط التمثلُ المتهتّك التعيينَ، ويجعل منه مفهوماً للاختلاف وينسب إليه «عقلاً».

إن التمثل المتناهي هو تمثل شكل يضم مادة، إنما مادة ثانوية بما هي لا مشكّلة بواسطة الاضداد. ورأينا أنه مثّل الاختلافَ بتوسطه، بإخضاعه للهوية بما هي جنس، وبتأكيد هذا الإخضاع في تماثل الأجناس نفسها، وفي التعارض المنطقي للتعيينات، كما في تشابه المحتويات المادية بشكل خاص. وليس الأمرُ كذلك في التمثل اللامتناهي لأنه يضم الكل، أي الأساس بما هو مادة أولى والماهية بما هي ذات فاعلة، أنا، أو شكل مطلق. يَنسب التمثلُ اللامتناهيَ في وقت واحد الماهيةَ والأساسَ، والاختلافَ بين الاثنين إلى أساس أو سبب كاف. أصبح التوسطُ عينه أساساً، غير أن الأساس هو حيناً

الاستمرارية اللامتناهية لخواص الكلي الذي يتغلف هو نفسه في الأنوات الخاصة المتناهية التي تعتبَر ماهيات. وحيناً آخر تكون الجزئياتُ فقط خواص أو أشكال تتطور في الأساس الكلي اللامتناهي، إلا أنها تحيل إلى ماهيات، كما إلى تعيينات حقيقية لـ «أنا» محضة أو بالأحرى «ذات» مغلَّفة في هذا الأساس، في الحالتين، يكون التمثلُ اللامتناهي موضوعَ خطاب مزدوج: خطاب الخواص وخطاب الماهيات ـ خطاب النقاط الفيزيائية وخطاب النقاط الميتافيزيقية أو وجهات النظر عند لايبنتز، خطاب الأشكال وخطاب اللحظات أو المقولات عند هيغل.

لا نقول إن لايبنتز لم يذهب بعيداً بقدر ما فعل هيغل، بل نجد عنده أساساً أكثر تهتكاً أو هذياناً باخوسياً أكثر، بالمعنى الذي يتمتع فيه الأساس بمبادرة أكبر. إنما في الحالتين أيضاً، لا يبدو أن التمثلَ اللامتناهي يكفي لجعل فكر الاختلاف مستقلاً عن مجرد تماثل الماهيات، أو مجرد تماثل الخواص. ذلك أنه في نهاية المطاف، لا يتخلص التمثل اللامتناهي من مبدأ الهوية بما هو مفترض مسبق للتمثل. لهذا يبقى خاضعاً لشرط تلاقي السلاسل عند لايبنتز، ولشرط التركيز الأحادي للدوائر عند هيغل. ويثير التمثلُ اللامتناهي أساساً. غير أنه إذا لم يكن الأساسُ الـ «هو هو» ذاتَه، فإنه الطريقة التي يؤخَذ بها جدياً مبدأُ الهوية بشكل خاص، والتي يعطى بها قيمةً لامتناهية، والتي يُجعل بواسطتها متمادياً إلى الكل والتي يسود بواسطتها على الوجود ذاته. وليس مهماً تَصَوُّر الهوية (كهوية العالم والأنا) كتحليلية ضمن النوع اللامتناهي الصغر، أو توليفية ضمن النوع اللامتناهي الكبر. في حالة أولى السبب الكافي، الأساس هو ما يرادف الهويةَ. وفي الحالة الأخرى، يناقضها. إلا أن في كلّ الحالات، لا يفعل السببُ الكافي، الأساسُ ومن خلال اللامتناهي،

إلا قيادة المتطابق ليوجد في هويته ذاتها. وهنا البديهي عند لايبنتز هو كما عند هيغل.

لا ينفي التناقضُ الهيغلي الهويةَ أو عدمَ التناقض. يقوم على العكس من ذلك، على إدراج لائي (les deux Non) عدم التناقض في الموجود، بطريقة تجعل الهوية تحت هذا الشرط، تكفي في هذا التأسيس، لتفكير الموجود بما هو كذلك. والصيغ التي بناء عليها «ينفي الشيءُ ما ليس هو»، أو «يتميز عن كلّ ما ليس هو»، هي مُسوخ منطقية (الكل مما ليس الشيء) في خدمة الهوية. يقال إن الاختلافَ هو السلبية، وإنه يذهب، أو عليه أن يذهب حتّى التناقض ما أن يُدفَع حتّى النهاية، فهذا ليس صحيحاً إلا حين يكون الاختلافُ قد سبق ووُضع على الطريق، على خيط مشدود بالهوية. فليس هذا صحيحاً أيضاً إلا حين تدفعه الهويةُ إلى السلبية هذه. الاختلافُ هو الأساس إلا أنه فقط الأساس من أجل ظهور المتطابق.

ليست دائرةُ هيغل العَوْدَ الأبديَّ، ولكن فقط الدوران اللامتناهي للمتطابق من خلال السلبية. والجرأة الهيغلية هي التحيّة الأخيرة والأكثر قدرة التي وُجِّهت إلى المبدأ القديم. ولا طائل من أن يفكِّر السلبيُّ المفترَضُ للاختلاف بين لايبنتز وهيغل بوصفه حصراً يرادِف، أو تعارضاً يناقِض. وأيضاً لا طائل من أن تُطرَح الهويةُ اللامتناهية هي ذاتُها بوصفها تحليلية أو توليفية. على أي حال، يبقى الاختلاف خاضعاً للهوية، ومختزَلاً إلى السلبي، ومحتجزاً في التشابه وفي التماثل. لهذا ليس الهذيانُ في التمثل اللامتناهي، سوى هذيان زائف تَشَكَّل مسبقاً، لا يعكّر في أي أمر سكونَ أو صفاءَ الـ «هو هو». للتمثل اللامتناهي إذاً النقص عينه كما للتمثل المتناهي: هو نقص خلط المفهوم الخاص بالاختلاف بإدراج الاختلاف في هوية المفهوم عموماً (وإن اتّخذ الهوية بمثابة مبدأ محض لامتناهٍ بدلاً من فهمها

بوصفها جنساً، وإن مدّ إلى الكل حقوقَ المفهوم عموماً بدلاً من تثبيت تخومه).

* * *

للاختلاف تجربته الحاسمة: كلّ مرة نصادف حصراً ما، أو نكون داخله ونصادف تعارضاً ما أو نكون داخله، علينا أن نسأل ما يفترضه وضع كهذا. إنّه يفترض ازدحامَ الاختلافات، وتعدديةَ الاختلافات الحرة والمتوحشة أو غير المكبوحة، ومكاناً وزماناً تفاضليين وأصليين حصرياً، يستمران من خلال أشكال تبسيط الحد الأقصى أو التعارض. حتّى ترتسم تعارضاتُ القوى أو حصر الأشكال، يلزم في البداية عنصرٌ واقعي أعمق يُعرَّف ويُعيَّن ككثرة لاشكلية وبالقوة. إن التعارضات هي مقدودة بفظاظة في وسط دقيق من المنظورات المتراكبة والمسافات والتباعدات والتباينات الموصلة، وما هو بالقوة والكثافات اللامتجانسة. ولا يتعلق الأمر في البداية بحل الضغوط في الـ «هو هو»، بل بتوزيع التباينات في كثرة ما. تقابل أشكالُ الحصر مجردَ قدرة من البُعْد الأول ـ في فضاء ببعد وحيد واتجاه وحيد، كما في مَثَل لايبنتز الذي يستند إلى سفن حملها التيار، ويمكن أن يكون هناك صدمات، إنما لهذه الصدمات بالضرورة قيمةُ حصر وتَساوٍ، ليس حصراً ولا تعارضاً. أما التعارض فيمثل بدوره قدرةَ البعد الثاني، بما هو نشر الأشياء في مكان مسطح، بما هو استقطاب مختزَل إلى مسطح وحيد. يحصل التوليفُ هو نفسه في أساس زائف فقط، أي في بُعد ثالث خيالي يضاف إلى الأبعاد الأخرى، ويكتفي بجعل المسطح ينشطر.

يفلت منا في أي حال العمق الأصلي والاشتدادي، وهو رحم المكان بأكمله والتأكيد الأول للاختلاف؛ فيه يعيش ويغلي في حالة اختلافات طليقة، مما لن يظهر إلا لاحقاً كحصر خطي وتعارض

مسطح. في كلّ مكان تفترض الأقرانُ والقطبياتُ، حزمات وشبكات؛ وتفترض التعارضاتُ المنظمة الإشعاعات في كلّ الاتجاهات. ولا تشكل الصورُ المجساديةُ (Stéréoscopiques) تعارضاً إلا مسطح ومستوٍ؛ فتحيل على نحو مغاير تماماً، إلى تنضيد مسطحات متعايشة متحركة، إلى «تباين» في الأساس الأصلي. في كلّ مكان يكون أساس الاختلاف أولاً. ولا يفيد في شيء أن نعثر على العمق بما هو بُعْد ثالث، إذا لم نقم بوضعه في البداية بمثابة مغلِّف للبُعدين الآخَرَيْن، ومغلَّف لنفسه كبعد ثالث. لا يُظْهِر المكانُ والزمانُ تعارضات (أشكال حصر) إلا على السطح، إلا أنهما يفترضان في أساسهما الواقعي اختلافات ضخمة بشكل مغاير مؤكَّدة ومُوَزَّعة، لا تُختزَل إلى سطحية السلبي. كما في مرآة لويس كارول (Lewis Caroll)، حيثُ إنَّ الكل ضدّ السطح ومعاكس له، إلا أنه «مختلف» في السماكة. وسنرى الأمر عينه بالنسبة إلى كلّ مكان هندسي وفيزيائي وحيوي ـ نفسي واجتماعي وألسني (كم يظهر بعيداً عن اليقين في هذا الصدد الإعلان المبدئي عند تروبتزكوي (Troubetzkoï): «تفترض فكرةُ الاختلاف فكرةَ التعارض...»). هناك أساس زائفٌ للمعركة، إنما تحت المعركة، هناك فضاء لعب الاختلافات. السلبي هو صورة الاختلاف، إلا أنها صورته المسطَّحة والمقلوبة، كما الشمعة في الكونة المستديرة (L'Oeil du boeuf) ـ عين الجدلي الحالم بمعركة بلا جدوى؟

بهذا المعنى أيضاً، ذهب لايبنتز أبعد أي أعمق من هيغل عندما وزع النقاطَ البارزة والعناصرَ التفاضلية لكثرة في الأساس، وعندما اكتشف وجود لعبة في خلق العالم: يبدو إذاً أن البُعْدَ الأول، بُعْدَ الحد الأقصى، يبقى رغم كلّ عدم كماله، أقرب من الأساس الأصلي. أليس خطأ لايبنتز الوحيد هو في أنه ربط الاختلاف بسلبي

الحصر، لأنه حافظ على سيطرة المبدأ القديم، ولأنه ربط السلاسل بشرط التلاقي، من غير أن يرى أن التباعدَ ذاته كان موضوعَ تأكيد أو أن اللاتماكنات انتمت إلى العالم عينه وأكّدت نفسها كأكبر جريمة وأكبر فضيلة لعالم العَوْد الأبدي نفسه والوحيد؟

ليس الاختلاف الذي يفترض التعارضَ، بل التعارض الذي يفترض الاختلافَ. وبدل أن يحل التعارضُ الاختلاف، أي أن يقوده إلى أساس ما، فإنه يخونه ويشوّهه. ولا نقول فقط إن الاختلافَ في ذاته لم «يسبق» وكان تناقضاً، ولكنه يفلت من أن يُخْتَزَل ويُساق إلى التناقض، لأن هذا التناقض هو أقل عمقاً، وليس أكثر عمقاً منه لأن في أي وضع يُساق الاختلافُ على هذا النحو، ويجري إسقاطه في مكان مسطح؟ بدقة عندما وُضِع قسرياً في هوية قائمة مسبقاً، عندما وُضِع على منحدر الـ «هو هو» هذا الذي يحمله بالضرورة حيث تريد الهوية ويجعله ينعكس حيث تريد الهوية، أي في السلبي[14]. لاحظنا غالباً ما يجري في بداية «الفنومينولوجيا»، الدفعة المعطاة للجدل الهيغلي: يُطرَح الـ «هنا» و«الآن» كهويتين فارغتين، كلّيَّتيْن مجردتين

---

(14) ندد لويس ألتوسير (Louis Althusser) في فلسفة هيغل بكلية ـ القدرة للهوية، أي ببساطة مبدأ داخلي: «ليست بساطة التناقض الهيغلي في الواقع ممكنة إلا ببساطة المبدأ الداخلي الذي يكوّن ماهية كلّ مرحلة تاريخية، ذلك لأنه قانوناً يمكن اختزال الشمولية، التنوع اللامتناهي لمجتمع تاريخي معطى. . . إلى مبدأ داخلي بسيط، ويمكن لهذه البساطة عينها، المكتسبة إذن قانوناً بواسطة التناقض، أن تنعكس فيه». لهذا يؤخذ على الدائرة الهيغلية أنها لا تمتلك سوى مركز وحيد، تنعكس فيه كلّ الصور وتُحفَظ. ويعارض لويس ألتوسير هيغل بمبدأ التناقض المتكثر أو التعيين التضافري الذي يعتقد أنه وجده عند ماركس: «إذا تأسست الاختلافاتُ التي تكوّن كلُّ واحدة منها هيئات مشاركة، إذا تأسست في وحدة واقعية، فإنها لا تتبدد بما هي ظاهرة محضة في الوحدة الداخلية لتناقض بسيط» (يبقى بحسب لويس ألتوسير أن التناقض أيضاً نجده متعيناً تضافرياً وتفاضلياً، وأن مجموع اختلافاته هو الذي يتأسس مشروعياً في تناقض رئيسي)، انظر: Louis Althusser, *Pour Marx*, théorie; 1 (Paris: F. Maspéro, 1965), pp. 100-103.

تدّعيان أنهما تجرفان الاختلافَ معهما، ولكن بالضبط لا يتبعهما الاختلافُ أبداً، ويبقى معلّقا في عمق فضائه الخاص به، في الـ «هنا ـ الآن» لواقع تفاضلي مصنوع دوماً من فرادات.

ويقال إنه حَصَل لمفكرين أن فسروا أن الحركة كانت مستحيلة، وهذا لم يمنع الحركة من أن تحصل. مع هيغل نرى عكس ذلك: يصنع الحركةَ، وحتى حركةَ اللامتناهي عينَها، إنما كما يفعلها بكلمات وتمثلات، هي حركة زائفة ولا شيء يتبعها. والأمر كذلك كلّ مرة هناك توسط أو تمثل. يقول الممثِّل: «كلّ واحد يعترف أن...»، ولكن هناك دوماً فرادة غير ممثَّلة لا تعترف، لأنها بالضبط ليست كلّ واحد أو الكلي. «كلّ واحد» يتعرّف إلى الكلي، لأنه هو ذاته الكلي، غير أن الفريد لا يتعرف إليه، أي الوعي العميق الحسي الذي مع ذلك من المفروض أنه يستفيد منه. ليس بؤس الكلام بأن يتكلم المرء، إنما بأن يتكلم المرء من أجل الآخرين، أو يتمثّل شيئاً. ويعاند الوعي الحسي (أي الشيء، الاختلاف). يمكن دوماً التوسطُ، الانتقالُ إلى الأطروحة المضادة وخلط التوليف، ولكن الأطروحةَ لا تتبع وتستمر في مباشريتها وفي اختلافها الذي يصنع في ذاته الحركةَ الحقيقية. الاختلاف هو المحتوى الحقيقي للأطروحة، تصلب الأطروحة. لا يقبض السلبي، السلبية، حتّى على ظاهرة الاختلاف، إلا أنه يتلقى منها فقط الطيفَ أو الظاهرةَ العارضةَ، وكل ظاهرية هي ظاهرية عارضة.

ما ترفضه فلسفةُ الاختلاف: كلّ تعيين هو نفي (omnis determinatio negatio). يجري رفض التخيير العام للتمثل اللامتناهي بين: إما اللامتعين واللامختلف واللامخالَف، وإما الاختلاف الذي سبق وتعيَّن بما هو نفي، مضمِّناً ومغلِّفاً السلبي (من هنا يجري أيضاً رفض التخيير الخاص بين سلبي الحصر وسلبي التعارض).

والاختلاف في ماهيته هو موضوع تأكيد، تأكيد ذاته. والتأكيد في ماهيته هو ذاته اختلاف. إنما ألا تخاطر هنا فلسفةُ الاختلاف بالظهور كالهيئة الجديدة للنفس الجميلة؟ في الحقيقة ترى النفسُ الجميلة الاختلافات في كلّ مكان، وتطالب باختلافات تُحْترَم وتُوفَّق وتُؤالَف، حيثما يستمرّ صنع التاريخ بدفع من التناقضات الدامية. تتصرف النفسُ الجميلة كما يفعل قاضي السلام الذي أُلقيَ في حقل المعركة، والذي يرى في الصراعات التي لا تُغتفَر، مجرد «خصومات» وربما أشكال من سوء التفاهم. إلا أن بالعكس، لإحالة ذوق الاختلافات المحضة إلى النفس الجميلة، وللحم مصير الاختلافات الواقعية بمصير السلبي والتناقض، لا يكفي التصلّب بثمن زهيد، وإثارة تكاملات معروفة بين التأكيد والسلب والحياة والموت والإبداع والتدمير ـ كما لو أنها كانت تكفي لتأسيس جدل السلبية. لأن مثل هذه التكاملات لا تجعلنا نعرف أيضاً شيئاً عن صلة حد بالآخر (هل ينتج التأكيد المتعين عن اختلاف سبق وكان سلبياً وسالباً، أو هل ينتج السلبي عن تأكيد سبق وكان تفاضلياً؟).

بشكل عام جداً نقول إن هناك طريقتين للدعوة إلى «التدميرات الضرورية»: تدمير الشاعر الذي يتكلم باسم قدرة مُبْدِعة، والقادر على قلب كلّ الأنظمة وكل التمثلات، ليؤكّد الاختلاف في حال الثورة الدائمة للعود الأبدي؛ وتدمير السياسي الذي ينهمّ في البداية بنفي ما «يختلف»، ليحفظ ويمدد نظاماً قائماً في التاريخ، أو ليقيم نظاماً تاريخياً سبق والْتَمَسَ في العالم أشكالَ تمثله. من الممكن أن يلتقي الاثنان في لحظة مضطربة على نحو خاص، إلا أنهما ليسا أبداً الـ «عينه». ليس بإمكان أحد أن يعتبر ذاتَه نفساً جميلة أقل من نيتشه، فنفسُه جميلة إلى أقصى حدّ، إنما ليس بمعنى النفس الجميلة. ولا يملك أحد أكثر من نيتشه حسَّ القسوة وذوق التدمير.

إلا أنه بالضبط لم يتوقف في كلّ عمله (Oeuvre)، عن أن يعارض بين تصوري صلة التأكيد ـ السلب.

في حالة معيَّنة السلب هو المحرك والقدرة. وينتج عنه التأكيد ـ لِنَقُل كالبديل (Ersatz). وربما كان كثيراً جداً على اجتماع سلبَيْن لتكوين شبح تأكيد، بديل عن التأكيد. ولكن كيف ينتج التأكيد عن السلب إذا لم يحتفظ بما هو منفي؟ لهذا يشير نيتشه إلى مذهب المحافظة المروّع لمثل هذا التصور. ويَنتج التأكيدُ، إنما ليقول نعم لِكُلّ ما هو سلبي وسالب، ولكل ما يمكن نفيه. وهكذا يقول حمار زرادشت نعم؛ إنما بالنسبة إليه التأكيد هو الحمْل والتحمّل التكلف. يحمل الكل: الأثقال التي يكلَّف بها (القيم الإلهية)، تلك التي يكلِّف بها نفسه (القيم الإنسانية)، وثقل عضلاته المتعبة عندما لم يعد لديه شيء يحمله (غياب القيم)[15]. لدى هذا الحمار أو هذا الثور الجدلي، حس مرعب بالمسؤولية، وتحسس أخلاقي، كما لو أننا لم نتمكن من التأكيد إلا من شدّة التكفير، كما لو كان علينا المرور ببؤس الانقسام والتمزق للوصول إلى قول نعم. كما لو أن الاختلافَ كان الشر، وسبق وكان السلبيَّ الذي لم يتمكن من إنتاج التأكيد إلا وهو يكفِّر، أي وهو يتكلف في وقت واحد بثقل المنفي وبالسلب عينه. وتدوّي دوماً اللعنةُ القديمة من أعلى مبدأ الهوية: ما

---

(15) لا يتوقف نيتشه عن التنديد باستيعاب «التأكيد» و«الحمل»، انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal* ([s. l.: s. n., s. d.]), paragraphe 213,

«التفكير يحمل الشيء على محمل الجد بتحمّل عبئه، هو شيء واحد تماماً بالنسبة إليهم. ليس لديهم من تجربة أخرى»، ذلك أن الحمل يتضمن نشاطية زائفة، تأكيداً زائفاً يتكفّل فقط بإنتاجات العدمية. هكذا يعرّف نيتشه كَنْت وهيغل بـ «عامليَ الفلسفة»، يكدسان ويحفظان كتلة هائلة من أحكام القيمة القائمة، وإن كان المقصود عندهما الانتصار على الماضي. بهذا المعنى مازالا عبدي السلبي، المصدر المذكور، الفقرة 211.

سيجري إنقاذه، ليس ما هو ممثل ببساطة، ولكن التمثل اللامتناهي (المفهوم) الذي يحفظ كلَّ السلبي ليعيد أخيراً الاختلافَ إلى الـ «هو هو».

من كلّ معاني الإلغاء (Aufheben) لا وجود لما هو أكثر أهمية من معنى الانتزاع. هناك دائرة للجدل، إنما ليس لهذه الدائرة اللامتناهية في كلّ مكان إلا مركز وحيد يحفظ في ذاته كلَّ الدوائر الأخرى، كلّ المراكز المؤقتة الأخرى. تعبِّر استعادات الجدل أو تكراراته فقط عن حفظ الكل، كلّ الأشكال وكل اللحظات في ذاكرة ضخمة. والتمثل اللامتناهي هو ذاكرة تَحْفَظ. لم يعد التكرار فيها إلا تحفظي، قدرة الذاكرة ذاتها. هناك انتقاء دائري جدلي، إلا أنه دوماً لفائدة ما يُحْفَظ في التمثل اللامتناهي، أي ما يَحْمِل وما يُحْمَل. يقوم الانتقاء بوظيفة مقلوبة، ويلغي بلا رحمة ما يجعل الدائرة ملتوية، أو يكسر شفافية الذكرى. تلك هي ظلال الكهف، يدخل الحامل والمحمول بلا توقف، ويخرجان ليعودا إلى التمثل اللامتناهي ـ ها هما يدّعيان أنهما أخذا على عاتقهما القدرة الجدلية بشكل حصري.

إلا أنه، وبحسب التصور الآخر، التأكيد هو أول: يؤكِّد الاختلافَ، المسافةَ. الاختلافُ هو الخفيف والهوائي والتأكيدي. ليس التأكيد الحمْل بل العكس تماماً هو التفريغ، التخفيف. لم يعد السلبيُّ مَن ينتج شبحَ تأكيد بوصفه بديلاً. إنه الـ «لا» الذي يَنْتُج عن التأكيد: هو بدوره الظل، ولكن بالأحرى بمعنى النتيجة، ويبدو أنه الناتج (Nachfolge). السلبي هو الظاهرة العارضة. والسلب، كما في مياه راكدة، هو أثر تأكيد قوي جداً ومختلف جداً. وربما لا بدّ من تأكيدَيْن لإنتاج ظلّ السلب بما هو نتيجة (Nachfolge). وربما كانت هناك لحظتان هما الاختلاف كمنتصف الليل والظهر حيث يزول الظل عينه. بهذا المعنى يعارض نيتشه «نعم» و«لا» الحمار، و«نعم» و«لا»

ديونيزوس ـ زرادشت ـ وجهة نظر العبد الذي يأخذ طيفَ التأكيد من الـ «لا»، ووجهة نظر «السيد» الذي يأخذ من الـ «نعم» نتيجةَ السلب، أي التدمير ـ وجهة نظر المحافظين على القيم القديمة ووجهة نظر مبدعي القيم الجديدة[16]. الذين يدعوهم نيتشه الأسياد هم بالتأكيد أهل قدرة، إلا أنّهم ليسوا أهل السلطة، لأن السلطة تحاكَم نسبة إلى إسناد القيم الجارية. ولا يكفي العبد أن يمسك بالسلطة ليتوقف عن أن يكون عبداً، بل إنه قانون مجرى أو مساحة العالم الذي يقتضي أن يقوده العبيدُ.

كذلك يجب ألا يُفهم تميز القوانين المعتَمَدة والإبداع بمعنى نسبوية تاريخية، كما لو أن القيم المُعتمَدة كانت جديدة على عصرها، وأنه كان على القيم الجديدة أن تُعتمَد في وقتها. على العكس من ذلك، هناك اختلافٌ بالطبيعة، كما بين النظام الذي يحفظ التمثلَ واللانظام المبدِع، الفوضى (الكاوس (chaos)) العبقرية، التي لا يمكنها أبداً إلا أن تلتقي بلحظة من التاريخ من غير أن يختلط بها. إن الاختلاف بالطبيعة الأعمق هو بين الأشكال الوسطية والأشكال القصوى (القيم الجديدة): فلا نبلغ الحد الأقصى ونحن نحمل إلى اللامتناهي الأشكال الوسطية، ونستخدم تعارضها في المتناهي لتأكيد هويتها في اللامتناهي. في التمثل اللامتناهي لا يجعلنا التأكيد المزيف نخرج من الأشكال الوسطية. كذلك يأخذ نيتشه على كلّ طرق الانتقاء المؤسَّسة على التعارض أو على المعركة، الدورانَ لفائدة الوسطية واللعب لفائدة «العدد الكبير».

---

(16) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal* ([s. l.: s. n., s. d.]), paragraphe 211,

حول «لا» السيد وهي نتيجة، بالتعارض مع «لا» العبد، وهي مبدأ، انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La Généalogie de la morale* ([s. l.: s. n., s. d.]), I, paragraphe 10.

ويعود إلى العَوْد الأبدي أن يجري الانتقاء الحقيقي، لأنه يلغي على العكس من ذلك، الأشكالَ الوسطية، ويخلّص «الأشكالَ العليا من كلّ ما هو موجود». ليس الحدُّ الأقصى هويةَ الأضداد، إنما بالأحرى وحدة معنى المختلف. ليس الشكلُ الأعلى الشكلَ اللامتناهي، إنما بالأحرى اللاشكلي الأبدي للعَوْد الأبدي ذاته، من خلال أشكال المَسخ والتحولات. «يصنع» العَوْد الأبدي الاختلافَ، لأنه يبدع الشكلَ الأعلى. يستخدم العَوْد الأبدي السلبَ بوصفه نتيجة، ويخترع صيغةً جديدةً لسلب السلب: يُنفى ويجب أن يُنفى كلّ ما يمكن نفيه. ليست عبقريةُ العَوْد الأبدي في الذاكرة، بل في الإسراف، في النسيان الذي صار نشطاً. كلّ ما هو سلبي وكل ما ينفي، كلّ هذه التأكيدات الوسطية التي تحمل السلبي، كلّ أشكال الـ «نَعَم» (oui) هذه الباهتة المخفقة التي تخرج من الـ «لا» (non)، كلّ ما لا يتحمل اختبار العَوْد الأبدي، كلّ ذلك يجب أن يُنفى. إذا كان العَوْد الأبدي عجلة، يجب أيضاً منح هذه العجلة حركة طاردة مركزية عنيفة، تُبْعِد كلّ ما «يمكن» أن يُنفى، كلّ ما لا يتحمل الاختبار. لا ينبئ نيتشه سوى بعقوبة خفيفة للذين لا «يؤمنون» بالعَوْد الأبدي. لن يشعروا، ولن يكون لديهم سوى حياة عابرة! وسيشعرون أنفسهم، وسيعرفون ذاتهم بالنسبة إلى ما يكونونه ـ ظواهر عارضة. هذه هي معرفتهم المطلقة.

يحصلُ السلب إذاً كنتيجة التأكيد التام، ويستهلك كلَّ سلبي، ويستهلك ذاته في المركز المتحرك للعود الأبدي. لأنه عندما يكون العَوْد الأبدي دائرة، يكون الاختلاف في المركز، والـ «عينه» فقط في المحيط ـ دائرة في كلّ لحظة مزاحة عن مركزها ومتعرجة بشكل ثابت، ولا تدور إلا حول اللامتساوي.

السلب هو الاختلاف، إلا أنه الاختلاف المنظور إليه من جهة صغيرة من الأسفل. والاختلاف بتقويمه، على العكس من ذلك، من أعلى إلى أسفل هو التأكيد. غير أن لهذه القضية الكثير من المعاني: الاختلاف هو موضوع تأكيد، وحتى أن التأكيد متكثر؛ أنه الإبداع ولكن أيضاً يجب أن يُبْدَع بوصفه مؤكِّداً للاختلاف، كما لو أنه اختلاف في ذاته. وليس السلبيُّ المحركَ. إنما هناك بالأحرى عناصرُ تفاضلية إيجابية، تعيّن في وقت واحد، تكوين التأكيد والاختلاف المُؤكَّد. أن يكون هناك تكوين للتأكيد بما هو كذلك، فهذا يفلت منا في كلّ مرة نبقي التأكيدَ في اللامتعين، أو نضع التعيينَ في السلبي. ينتج السلب عن التأكيد: هذا يعني أن السلب يصدر بعد التأكيد أو إلى جانبه، غير أنه فقط كما ظلّ العنصر الجيني الأعمق ـ من هذه القدرة أو من هذه «الإرادة» التي تولّد التأكيد والاختلافَ في التأكيد. الذين يحملون السلبيَّ لا يعرفون ماذا يفعلون: يعتبرون الظلَّ حقيقة ويغذون الأشباحَ ويقطعون نتيجةَ المقدمات، ويعطون الظاهرةَ العارضة قيمةَ الظاهرة والماهية.

ويجعل التمثلُ العالمَ المؤكَّد يفلت من الاختلاف. ولا يمتلك التمثلُ إلا مركزاً وحيداً، ومنظوراً وحيداً ومتباعداً، وهو من هنا أساس زائف؛ ويتوسط كلَّ شيء، إلا أنه لا يعبئ ولا يحرك أيَ شيء. تتضمن الحركةُ لجهتها تعدديةَ المراكز، تنضيدَ المنظورات، وتشابكَ وجهات النظر، وتعايشَ اللحظات التي تُشوِّه التمثلَ في ماهيته: سبق وكانت لوحة أو منحوتة من هاتين «المشوِّهتين» اللتين تدفعانا إلى أن نصنع الحركة، أي إلى أن نخلط نظرة مُسِفَّة بنظرة من عَلٍ، أو إلى أن نصعد وأن ننزل في المكان بقدر ما نتقدم. هل يكفي تكثير التمثلات للحصول على «أثر» كهذا؟

يضم التمثلُ اللامتناهي بالضبط لاتناهيَ التمثلات، إما أن

يضمن تلاقي كلّ وجهات النظر حول الموضوع عينه أو العالم عينه، وإما يجعل من كلّ اللحظات خواصَّ الـ «أنا» عينِه. إلا أنه يحفظ إذاً مركزاً وحيداً يستجمع كلَّ المراكز الأخرى، ويمثّلها بوصفها وحدة سلسلة ترتِّب وتنظِّم مرة واحدة وأخيرة الحدودَ والصلات بينها. ذلك أن التمثل اللامتناهي لا ينفصل عن قانون يجعله ممكناً: شكل المفهوم بما هو شكل الهوية، الذي يكوّن حيناً الـ «في ذاته» الممثَّلَ (أ هي أ)، وحيناً آخر الـ «لذاته» الممثِّلَ (أنا=أنا). يدلّ المقطع الأول (re) في كلمة Représentation (تمثُّل) على هذا الشكل المفهومي للمتطابق الذي يُخْضع الاختلافات له. لا نبلغ إذاً المباشر المعرّف بما هو «تحت ـ التمثلي» بتكثير التمثلات ووجهات النظر. على العكس من ذلك، فقد سبق وكان على كلّ تمثّل مؤلّف أن يتشوه وينحرف ويُنتزع من مركزه. يجب أن تكون كلّ وجهة نظر هي نفسها الشيء، أو أن يتعلق الشيء بوجهة النظر. يجب إذاً على الشيء ألا يكون أي شيء «هو هو»، إنما أن يكون مقطّعاً في اختلاف تتلاشى فيه هويةُ الموضوع المنظور إليه كما هي حال الذات التي تنظر. يجب أن يصير الاختلافُ العنصرَ، الوحدةَ النهائية التي تحيله إذاً إلى اختلافات أخرى لا تتعرف إلى هويته أبداً إنما تخالفه. على كلّ حدّ في السلسلة، بما أنه سبق وكان اختلافاً، أن يوضع في صلة متغيرة مع حدود أخرى، ويكوّن بذلك سلاسل أخرى فاقدة المركز والتلاقي. ويجب في السلسلة عينها أن يؤكّد التباعد والإزاحة عن المركز. على كلّ شيء وكل وجود، أن يرى هويته الخاصة به المغمورة في الاختلاف، بما أن كلّ واحد لم يعد إلا اختلاف بين اختلافات. علينا أن نبيّن أن الاختلافَ سيخالف. نعلم أن العملَ الفني الحديث يميل إلى تحقيق هذه الشروط: يصبح بهذا المعنى مسرحاً حقيقياً، مُكَوّناً من التحولات والاستبدالات. مسرح بلا أي شيء ثابت أو متاهة بلا خيط (شنقت أريان نفسها). يغادر العملُ الفني

ميدانَ التمثل ليصبح «تجربةً»، تجريبية متعالية أو عِلم الحسي.

من الغريب أنه أمكن تأسيس الجماليات (كعِلم الحسي) على ما يمكنه أن يمثَّل في الحسي. وليس من الأفضل حقاً أن ينتزع المسارُ المعاكس الحسيَّ المحض من التمثلِ، ويحاول تعيينه بوصفه ما يتبقى ما أن يُنزَع التمثلُ (مثلاً دفق متناقض، رابسودة من الإحساسات). في الحقيقة تصبح التجريبيةُ متعاليةً، والجماليات علماً يقينياً، عندما نستوعب مباشرة في الحسي، ما لا يمكنه أن يكون إلا محسوس، كما هي حال الوجود عينه للحسي: الاختلاف، اختلاف ما هو بالقوة، اختلاف الشدة بوصفه سبب المتنوع الكيفي. تومض الظاهرةُ في الاختلاف، وتفسَّر بما هي علامة، وتنتج الحركةُ بما هي «أثر». والعالم المشتد للاختلافات حيث تجد الكيفياتُ سببَها ويجد الحسيُّ وجودَه، هو بالضبط موضوعَ تجريبية عليا. تعلّمنا هذه التجريبية «سبباً» غريباً، المتكثّر وكاوس (chaos) الاختلافِ (التوزيعات البدوية والفوضويات المتوَّجة). إنّها دوماً الاختلافات التي تتشابه، وهي متماثلة أو متعارضة أو متطابقة: الاختلاف وراء كلّ أمر إنما وراء الاختلاف ليس هناك أي أمر. ويعود إلى كلّ اختلاف بأن يمرّ من خلال كلّ الاختلافات الأخرى، وبأن «يريد» نفسه أو بأن يعثر على نفسه من خلال كلّ الاختلافات الأخرى. لهذا لا يأتي العَوْد الأبدي ثانياً، أو لا يأتي لاحقاً، إلا أنه سبق وحضر في كلّ تحوّل، بالتزامن مع ما يجعله يعود. يُنسَب العَوْد الأبديُّ إلى عالم اختلافات مضمَّنة البعض في البعض الآخر، عالم معسر بلا هوية وكاوسي بشكل خاص. قدم جويس vicus of recirculation، كأنه جعل فوضى كونيةً(*) (chaosmos) ما تدور. لقد سبق لنيتشه أن قال إن الكاوس

(*) استعاد دولوز تعبير الفوضى الكونية (chaosmos) من جيمس جويس، وهو =

والعَوْد الأبدي لم يكونا أمرَين متميزَين، إلا أنهما تأكيد الشيء نفسه والوحيد. ليس العالم متناهياً ولا لامتناهياً، كما في التمثل، هو مُنجَز وغير محدود. إن العَوْد الأبدي هو لامحدود المُنجَز ذاته، الوجود وحيد المعنى، الذي يقال عن الاختلاف.

في العَوْد الأبدي، يعارض الكاوسُ ـ التيه تماسكَ التمثل؛ ويستبعد تماسكَ ذاتٍ تمثِّلُ نفسها باعتبارها موضوعاً مُمثَّلاً. يعارض التكرارُ التمثلَ، وقد غيَّرَ المقطعُ الأول(*) معناه، لأن الاختلاف في حالة يقال فقط بالنسبة إلى الـ «هو هو»، ولكن في الحالة الأخرى هو وحيد المعنى الذي يقال بالنسبة إلى المختلف. التكرار هو الوجود اللاشكلي لِكُلّ الاختلافات، القدرة اللاشكلية للأساس الذي يحمل كلّ شيء إلى هذا «الشكل» الأقصى حيث ينهدم تمثُّله. والتباين هو العنصر النهائي للتكرار الذي يتعارض مع هوية التمثل. وأيضاً فإن دائرة العَوْد الأبدي، دائرة الاختلاف والتكرار (التي تهدم دائرة الـ «هو هو» في المتناقض)، هي دائرة متعرجة لا تقول الـ «عينه» إلا عن ما يختلف. يعبر الشاعر بلود (Blood) عن إعلان مبادئ التجريبية المتعالية كجماليات حقيقية: «الطبيعة هي عارضة ومفرطة وصوفية في ماهيتها. . . الأشياء هي غريبة. . . العالم متوحش. . . لا يعود الـ «عينه» إلا ليأتي بالمختلف. لا تربح الدائرةُ البطيئة لدوران النقّاش إلا بقدر سماكة شعرة. ولكن الاختلاف يتوزع على المنحنى بأكمله، وليس إطلاقاً بشكل متطابق بالضبط»[17].

تركيب من: فوضى كاوس (chaos) وكون كوسموس (cosmos). ويدل فيه على الهوية الداخلية للفوضى والكون التي يتميز بها العود الأبدي.

(*) ويقصد re بالفرنسية التي تعني ثانية من جديد.

(17) انظر: Jean Wahl, *Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*
= (Paris: Alcan, 1920), p. 37.

يحصل أننا ننسب تغيراً فلسفياً كبيراً بين لحظتَيْن تمثلهما قبل الكَنْتية وبعد الكَنْتية:

الأولى يعرّفها سلبيُّ الحصر، ويعرّف **الأخرى** سلبيُّ التعارض.

الأولى تعرّفها الهويةُ التحليلية، **والأخرى** تعرّفها الهوية التوليفية،

الأولى تعرَّف من وجهة نظر الجوهر اللامتناهي، **والأخرى** من وجهة نظر الـ «أنا» المتناهية.

في التحليل اللايبنتزي الكبير، سبق ودخلت الـ «أنا» المتناهية في تفصيل اللامتناهي، غير أن في التوليف الهيغلي الكبير يدخل اللامتناهي مجدداً في عملية الـ «أنا» المتناهية. مع ذلك يُشكَّك بأهمية تغيرات مماثلة. بالنسبة إلى فلسفة للاختلاف، من غير الطائل أن يجري تصوُّرُ أن السلبي هو سلبي الحصر أو التعارض، وأن الهوية هي تحليلية أو توليفية، مادام الاختلاف مختزَلاً إلى السلبي وخاضعاً لـ «هو هو» مهما يكن من أمر. إن وحدانية الجوهر الإلهي وهويته هما في الحقيقة الضامن الوحيد للـ «أنا» الواحدة والمتطابقة، ويَحفَظ الله نفسَه مادامت الـ «أنا» تُحفَظ. أنا متناهية توليفية أو جوهر إلهي تحليلي، هو الأمر عينه. لهذا، فإن التبديلات بين الإنسان والله مخَيِّبة ولا تجعلنا نتحرك خطوة واحدة. يبدو أن نيتشه أول من رأى أن موت الله لا يصبح فعلياً إلا مع تحلل الـ «أنا». ما ينكشف إذاً هو الوجود الذي يقال عن اختلافات ليست قائمة في الجوهر ولا هي في ذات ما: إنّه الكثير من التأكيدات تحت الأرضية. إذا كان العَوْد الأبدي أرفع فكر، أي الأكثر شدّة، ذلك أن تماسكه الأقصى، في

= كلّ عمل جان فال هو تأمل عميق حول الاختلاف، حول إمكانيات التجريبية بالتعبير عن طبيعتها الشعرية والحرة والمتوحشة، وحول لااختزالية الاختلاف إلى مجرد سلبي، وحول الصلات اللاهيغلية للتأكيد والسلب.

النقطة الأرفع، يستبعد تماسكَ ذات مفكِّرة لعالم مفكَّر به باعتباره إلهاً ضامناً[18].

بدلاً مما حَصَلَ قبل كَنْت وبعده (الأمران سيان) علينا الاهتمام في لحظة دقيقة من الكَنْتية، اللحظة العابرة الساطعة التي لم تمتد حتّى عند كَنْت، ولم تمتد أيضاً إلى ما بعد الكَنْتية، ربما باستثناء عند هولدرلن (Hölderlin)، في تجربة وفكرة «تبديل اتجاه قاطع». لأن كَنْت عندما اتهم اللاهوتَ العقلاني، فإنه أدخل في الوقت نفسه صنفاً من اللاتوازن والهوة أو الصدع واستلاباً للحق، لا يمكن تجاوزه قانوناً في الـ «أنا» المحضة للـ «أنا أفكر»: لم يعد بإمكان الذات أن تتمثّل عفويتَها الخاصة بها إلا بما هي عفوية آخر، وبهذا

---

(18) في مقالتين تجددان تفسير نيتشه، استخلص بيار كلوسوفسكي (Pierre Klossowski) هذا العنصر: «لا يدلّ تعبير مات الله على أن الله توقف بوصفه توضيحاً للوجود، ولكن وأن كان الضامن المطلق لهوية الـ «أنا» المسؤولة، فإنه قد اختفى من أفق وعي نيتشه الذي بدوره اختلط مع هذا الاختفاء... لم يبق (في الوعي) إلا التصريح بأن هويته عينها هي حالة فجائية ممسوكة عشوائياً بوصفها ضرورية، على أن يعتبر هو ذاته هذه العجلة الكلية للثروة، على أن يضم إذا أمكن شمولية الحالات، والفجائي عينه في شموليته الضرورية. ما يبقى هو إذن الوجود وفعل وجد الذي لا يطبق أبداً على الوجود عينه، إنما على الفجائي»، انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, «Le Polythéisme et la parodie,» dans: Pierre Klossowski, *Un si funeste désir* (Paris: Gallimard, 1963), pp. 220-221.

هل علينا أن نقول أن الذات المفكّرة تفقد هويتها انطلاقاً من فكر متماسك يستبعدها من نفسها؟... ما هي حصتي في هذه الحركة الدائرية التي أكون بالنسبة إليها غير متماسك، وبالنسبة إلى هذا الفكر المتماسك بشكل تام التي تستبعدني في اللحظة عينها التي أفكرها؟... كيف تنال من راهنية الـ «أنا» من هذه الـ «أنا» التي تمجدها مع ذلك؟ بتحرير التجاذبات التي دلت عليها بما هي أنا بحيثُ إنَّ هذا ليس أبداً إلا البائد الذي يدوي في حاضره... (Le Circulus Vitiosus deus) ليس سوى تسمية لهذه العلامة التي تتخذ هنا سيماء إلهية على غرار ديونيزوس (نسيان وسوابق المريض في التجربة المعيوشة للعود الأبدي للـ «عينه»، في: Pierre Klossowski, *Nietzsche, cahiers de Royaumont* (Paris: Editions de minuit, 1966), pp. 233-235.

أثار في نهاية الأمر تماسكاً ملغزاً يستبعد تماسكَه الخاص به وتماسك العالم وتماسك الله. كوجيتو لـ «أنا» متحللة («أنا» الـ «أنا أفكر») تضم في ماهيتها تقبلية حدس بالنسبة إليها، سبق وكانت الـ «أنا» أخرى. ومن غير الطائل أن تعيد الهويةُ التوليفية ثمّ أخلاقية العقل العملي تمامية الـ «أنا» والعالم والله، أو تحضّرا توليفات ما بعد الكَنْتية. لقد دخلنا قليلاً في فصام قانوني يَسِم أرفعَ قدرة للفكر، ويفتح مباشرة الوجودَ على الاختلاف، وهو يزدري بِكُلّ الوسائط، وبكُلّ مصالحات المفهوم.

* * *

تحددت مهمةُ الفلسفة الحديثة بقلب الأفلاطونية: أن يَحفَظ هذا القلبُ الكثيرَ من السمات الأفلاطونية، ليس فقط ضرورياً، إنما مطلوب. وصحيح أنه سبق ومثَّلَت الأفلاطونيةُ إخضاعَ الاختلاف لقدرات الواحد والمتماثل والمتشابه وبل السلبي. وهذا كالحيوان الذي تشهد حركاته، أثناء ترويضه في آخر أزمة، وبشكل أفضل عما هي في حالة الحرية، على طبيعة ما تلبث أن تضيع: يهدر العالم الهيراقليطي في الأفلاطونية. مع أفلاطون مازال المَخْرج مشكوكاً فيه. ولم يجد التوسطُ حركتَه جاهزة. ليس الأمثولُ بَعْدُ مفهومَ موضوع يُخضِع العالمَ لمتطلبات التمثل، إلا أنه بالأحرى حضور خام لا يمكن التصدي له في العالم، إلا في ضوء ما ليس «قابلاً للتمثل» في الأشياء. أيضاً ليس خيار الأمثولُ بعد بنسب الاختلاف إلى هوية المفهوم عموماً. وفلم يتخلَّ عن إيجاد مفهوم محض، مفهوم خاص بالاختلاف بما هو كذلك. والمتاهة أو الكاوس هما مسلّكين، إنما بلا سلك وبلا الاستعانة بسلك.

ما ليس قابلاً للاستبدال في الأفلاطونية، رآه بوضوح أرسطو، وإن أجرى بالضبط نقداً له ضدّ أفلاطون: يمتلك جدل الاختلاف

طريقة خاصة به ـ القسمة ـ إلا أنها تعمل بلا توسط، ومن غير حدّ وسطي أو سبب، تفعل في المباشر، وتستند إلى إلهامات الأمثول، بدلاً من متطلبات المفهوم عموماً. وصحيح أن القسمة بالنسبة إلى الهوية المفترضة لمفهوم ما هي طريقة متقلبة وغير متماسكة، تقفز من فرادة إلى أخرى. أليست هي قوته من وجهة نظر الأمثول؟ وبعيداً عن أن تكون القسمةُ طريقةً جدلية بين طرق أخرى، عليها أن تُستكمَل أو توصَل بطرق أخرى، أليست في اللحظة التي تبان فيها، هي التي تحل محل الطرق الأخرى التي تلملم كلَّ قدرة الجدل لصالح فلسفة حقيقية للاختلاف، والتي تقيس في وقت واحد الأفلاطونية وإمكانية قلب الأفلاطونية؟

أخطأنا بمحاولة فهم القسمة الأفلاطونية، انطلاقاً من متطلبات أرسطو. بحسب أرسطو، يتعلق الأمر بقسمة جنس إلى أنواع متعارضة. غير أن هذه الطريقة لا ينقصها فقط «سبب» بذاته، بل ينقصها أيضاً السبب الذي بالنسبة إليه يتقرر أن أمراً ما يكون من جهة هذا النوع بدلاً من ذاك الآخر. مثلاً يُقسَم الفن إلى فنون إنتاج واكتساب. إنما لماذا كانت هواية الصيد على الشاطئ من جهة الاكتساب؟ ينقص هنا التوسطُ، أي هوية مفهوم قادر على أن يخدم كحد وسطي. غير أن من البديهي أن يَسْقُط الاعتراضُ إذا لم تقصد القسمةُ الأفلاطونية إطلاقاً تعيينَ أنواع الجنس. أو بالأحرى تقصدها لنفسها، ولكن بشكل سطحي وبل تهكمي، لتخبئ بشكل أفضل سرَّها الحقيقي تحت هذا القناع[19]. ليست القسمةُ عكس «التعميم»، وليست وصفاً نوعياً. ليس المقصود أبداً طريقة الوصف النوعي، إنما

(19) حول نقد أرسطو للقسمة الأفلاطونية، انظر: Aristote: *Premiers analytiques* = ([s. l.: s. n., s. d.]), I, 31, et *Seconds analytiques* ([s. l.: s. n., s. d.]), II, 5 et 13,

الانتقاء. ولا يتعلق الأمر بقسمة جنس معيَّن إلى أنواع محدَّدة، إنما بقسمة نوع مختلط إلى أنساب نقية، أو بانتقاء نسب نقي انطلاقاً من مادة ليست كذلك. نستطيع أن نتكلم عن «أنصار أفلاطون» (platonons) يتعارضون مع «أنصار أرسطو» (Aristotélons)، مثلما يعارض البيولوجيون بين «أنصار جوردان»(*) (jordanons) «وأنصار ليني»(**) (linnéons): لأن نوع أرسطو، حتّى غير القابل للقسمة، وحتّى الزهيد، مازال نوعاً ضخماً. تعمل القسمةُ الأفلاطونية في ميدان مغاير تماماً، هو ميدان الأنواع الصغيرة أو الأنساب. أيضاً، إن نقطة انطلاقها هي جنس أو نوع، بلا تمييز، غير أن هذا الجنس، هذا النوع الضخم، يُطرَح باعتباره مادة منطقية لامخالَفة، مادة لامختلفة، خليط، كثرة لامحددة تمثّل ما يجب إلغاؤه لإنجاز الأمثول بما هو نسب نقي. ونموذج القسمة هو البحث عن الذهب، فليس الاختلاف نوعياً بين تعيينَين في الجنس، إنما هو بأكمله، من جهة، في النسب الذي يجري انتقاؤه: ليست أضداد الجنس نفسه، إنما النقي والملوث، الجيد والرديء، الأصيل وغير الأصيل في خليط يشكل نوعاً ضخماً.

الاختلاف المحض، مفهوم الاختلاف المحض، وليس الاختلاف الموسَّط في المفهوم عموماً، في الجنس والأنواع. معنى طريقة القسمة وهدفها هو انتقاء المتنافسين، واختبار الطامحين، (نرى

في هذا النصّ الأخير احتفظ أرسطو بالنسبة إلى القسمة، بدور محدَّد في وصف النوع على أن يصحح مبدأ الاستمرارية النواقص التي اعتقد أنه اكتشفها في تصور أفلاطون. إلا أن إلى أي حد يكون تعينُ الأنواع فقط مظهراً ساخراً، وليس هدف القسمة الأفلاطونية كما نراه مثلاً في كتاب: Aristote, *Le Politique* ([s. l.: s. n., s. d.]), 266 b-d.

(*) كميل جوردان (Camille Jordan) (1838 ـ 1922) عالم رياضي فرنسي

(**) كارل فون ليني (Karl von Linné) عالم طبيعي سويدي (1707-1778).

هذا في المَثَلَيْن الرئيسيَّيْن عند أفلاطون؛ في **السياسي** (*Le Politique*)، حيث يعرَّف السياسيٌّ بمن يعرف «أن يرعى البشر»، إلا أن الكثير من الناس يظهرون، تجار وحرّاث وخبازون ورياضيون وأطباء، ويقولون: الراعي الحقيقي للناس هو أنا! وفي **الفيدراس** (*Le Phèdre*)، يتعلق الأمر بتعريف الهذيان الجيد والعشيق الحقيقي، وحيثُ إنَّ الكثير من الطامحين هم هنا ليقولوا: العشيق، الحب، هو أنا!). ليست مسألة النوع في كلّ هذا، باستثناء، التهكم. لا شيء مشترك مع انهمامات أرسطو: يتعلق الأمر بتحديد الهوية، إنما بتحديد الأصل. والمشكلة الوحيدة التي تجتاز كلّ فلسفة أفلاطون والتي تسود تصنيفها للعلوم أو للفنون، هي دوما بقياس المتنافسين وانتقاء الطامحين (Prétendants)، وتمييز الشيء عن مظاهره الخداعة داخل جنس ـ زائف أو نوع ضخم. يتعلق الأمر بصنع الاختلاف: إذاً أن يجرى في أعماق المباشر جدلُ المباشر، الاختبار الخطر بلا خيط ولا شبكة. لأنه بحسب تقليد قديم، تقليد الأسطورة والملحمة: يجب أن يموت الطامحون الزائفون.

ليس سؤالُنا أيضا أن نعرف إذا كان الاختلافُ الانتقائيُّ بين الطامحين الحقيقيين والزائفين، على الطريقة التي يقولها أفلاطون، إنما بالأحرى معرفة كيف يصنع أفلاطونُ هذا الاختلاف بفضل طريقة القسمة. للقارئ هنا مفاجئة حية؛ لأن أفلاطون يدخل الـ «أسطورة». ويبدو إذاً أنه ما أن تتخلى القسمةُ عن قناع وصفها النوعي، وتكتشف هدفها الحقيقي، حتّى تتخلى مع ذلك عن تحقيق هذا الهدف، وتجعل من نفسها تناوب بمجرد «لعبة» أسطورة. في الواقع ما أن نصل إلى مسألة الطامحين، يثير السياسي صورة إله يقود العالم والبشر في المرحلة الغابرة: وحده هذا الإله؟ يستحق اسم الملك ـ الراعي للبشر حصرياً. إنما بالضبط بالنسبة إليه، ليس كلّ الطامحين

متساوين بالقيمة: هناك «عناية» عند الجماعة الإنسانية تحيل بامتياز إلى الإنسان السياسي، لأنه الأقرب إلى نموذج الله ـ الراعي الغابر. ويتفق أن يقاس الطامحون تقريباً تبعاً لنظام مشاركة اختياري. وبين متنافسي السياسي، يمكن تمييز (بحسب هذا القياس الأنطولوجي الذي تقدّمه الأسطورة) الأهل والخدم والملحقين وأخيراً الدجالين والمزيفين[20]. ونرى المسار عينه في **الفيدراس** (*Le Phèdre*): عندما يتعلق الأمر بتميز «الهذيانات»، يلجأ أفلاطون فجأة إلى الأسطورة. ويصف دوران النفوس قبل التجسيد، الذكرى التي حملها عن المُثُل التي استطاعت تأملَها. هذا التأمل الأسطوري هو طبيعة أو درجة هذا التأمل، هو جنس المناسبات الضرورية لإعادة التذكر، المناسبات التي تعيّن قيمةً ونظامَ الأنماط المختلفة من الهذيانات الراهنة: يمكننا أن نعيّن مَن هو العشيق الزائف والعشيق الحقيقي. بل يمكننا أن نعيّن مَن، مِن العشيق والشاعر والكاهن والإلهي والفيلسوف، الذي يشارك اختيارياً بالتذكر والتأمل ـ من هو الطامح الحقيقي، المشارك الحقيقي وفي أي نظام الآخرون. (ويمكننا أن نعترض على أن النصّ الثالث الكبير المتعلق بالقسمة، نصّ السفسطائي، لا يقدم أية أسطورة، ذلك أنه باستعمال مفارق للطريقة، وباستعمال مضاد، يقصد أفلاطون هنا عزل الطامح الزائف بامتياز، مَن يطمح إلى الكل بلا أي حقّ: «السفسطائي»).

لكن يبدو أن إدخال الأسطورة هذا يؤكّد كلّ اعتراضات أرسطو: ليس لدى القسمة التي بنقصها التوسط أية قوة مقنعة،

---

(20) علينا من هذا الجانب استكمال الأسطورة بنموذج من جنس آخر، المثل الأعلى الذي يسمح بتمييز بالتماثل، بين الأهل والخدم والملحقين والمزيفين. كذلك يضم اختبار الذهب عدة انتقاءات: إزالة أشكال التلوث، إزالة المعادن الأخرى «من الصنف نفسه»، انظر: Aristote, *Le Politique*, 303 d-e.

ويجب أن تنوب عنها الأسطورةُ التي تقدّم لها معادل توسط تحت شكل خيالي. هنا أيضاً نحن نخون مع ذلك، معنى هذه الطريقة الملغزة. لأنه إذا كان صحيحاً أن الأسطورة والجدل هما قوتان متميزتان في الأفلاطونية عموماً، فإن هذا التمييزَ لا يعود ذا أهمية عند اللحظة التي يكتشف فيها الجدلُ في القسمة طريقتَه الحقيقية. وتَتجاوَز القسمةُ الثنائيةَ، وتدمج الأسطورةَ بالجدل، وتجعل من الأسطورة عنصرَ الجدل نفسه. تظهر بنيةُ الأسطورة بجلاء عند أفلاطون: إنّها الدائرة بوظيفتيها الديناميتين، تدور وتعود، توزِّع أو تقسِّم ـ يعود تقسيم الحصص، النصيب إلى الدولاب الذي يدور كالتقمص الذي يتعلق بالعَوْد الأبدي. ولا تشغلنا هنا الأسبابُ التي بالنسبة إليها ليس أفلاطون بالتأكيد بطلَ العَوْد الأبدي.

يبقى أن الأسطورة، في **الفيدراس** (*Le Phèdre*) كما في **السياسي** أو غيره، تقيم نموذجَ دوران جزئي، حيث يظهر أساسٌ خاص يصنع الاختلاف، أي بقياس الأدوار أو الادعاءات. ونجد أن هذا الأساس متعيّن في الفيدراس في شكل المُثُل، كما تتأملها النفوسُ التي تدور فوق القبة السماوية؛ وفي **السياسي** تحت شكل الله ـ الراعي الذي يسود هو نفسه على حركة العالم الدائرية. إن الأساس بما هو مركز أو محرّك الدائرة، يتمأسس في الأسطورة باعتباره مبدأ اختبار أو انتقاء، يعطي كلَّ معناه إلى طريقة القسمة بتثبيت درجات المشاركة الاختيارية. والأسطورة الدائرية هي إذن، تمشياً مع أقدم تقليد، سرد ـ تكرار تأسيس. وتفرضه القسمة كأساس قادر على صنع الاختلاف. وبالعكس، تفرض القسمةُ بوصفها حالة الاختلاف في ما يجب أن يتأسس. القسمة هي الوحدة الحقيقية للجدل ولعلم الأسطورة وللأسطورة بوصفها تأسيساً، وللوغوس.

يظهر دورُ الأساس هذا بِكُلّ وضوح في التصور الأفلاطوني

للمشاركة. (وهو مَن قدّم بلا شكّ للقسمة التوسطَ الذي بدا أنه ينقصها والذي ينسب رأساً الاختلافَ إلى الواحد، إنما بطريقة خاصة جداً. . .). وتعني المشاركةُ امتلاك حصة، وامتلاك بَعد، وامتلاك كثانٍ. مَن يمتلك أولاً هو الأساس ذاته. يقول أفلاطون إن العدالة وحدها عادلة. أما الذين ندعوهم عادلين، فإنّهم يمتلكون ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً. . . أو في المظهر الخداع، يتصفون بالعدل. أن تكون العدالة وحدها عادلة ليست مجرد قضية تحليلية. إنّه تحديد الأمثول بوصفه أساساً يمتلك أولاً. ويخص الأساس بأن يعطي ما يمكّن من المشاركة، بأن يعطي ثانياً. إذاً ما يشارِك، ومَن يشارك نوعاً ماً وبدرجات متنوعة، هو بالضرورة طامح. إنّه الطامح الذي يطلب أساساً، وأنه الطموح الذي يجب أن يتأسس (أو يُنَدَّد به كَبِلا أساس). ليس الطموح ظاهرة بين غيرها من الظواهر، إنما هو طبيعة كلّ ظاهرة. الأساس هو اختبار يعطي كلَّ الطامحين ما يمكّنهم من المشاركة بموضوع الطموح نوعاً ما. وبهذا المعنى يقيس الأساسُ الاختلافَ ويصنعه. علينا إذاً أن نميّز: العدالة بما هي أساس؛ ونوع العادل بما هو موضوع الطموح الذي يمتلكه مَن يؤسسه؛ والعادلون كما الطامحون الذين يشاركون في الموضوع بشكل غير متساو. لهذا قدم لنا الأفلاطونيون ـ المحدثون فهماً عميقاً جداً للأفلاطونية عندما عرضوا ثالوثهم المقدس: غير القابل للمشاركة والمشارَك والمشارِكون. والمبدأ الذي يؤسِّس هو بمثابة غير القابل للمشاركة، غير أنه يعطي شيئاً للمشاركة، ويعطيه للمشارِك، الحائز ثانيةً، أي الطامح الذي عرف كيف يجتاز اختبار الأساس. يبدو كأنه الأب والابنة والخاطب. ولأن الثالوث يعود طوال سلسلة من المشاركات، ولأن الطامحين يشاركون في النظام وبدرجات تُمَثِّل الاختلافَ في الفعل، رأى الأفلاطونيون المحدثون الأساسي: أنه كان للقسمة هدف، ليس تمييز الأنواع في العرض

والاتساع بل إقامة جدل متسلسل، سلاسل أو أنساب في الأساس، وتؤكد عمليات الأساس الانتقائي كما لو كانت عمليات مشاركة اختيارية (زوس I، زوس II. . . إلخ). يظهر عندئذ أن التناقض، وبعيداً عن أن يعني اختبار الأساس ذاته، يمثّل على العكس من ذلك، حالة طموح غير مؤسَّس في أقصى حدّ المشاركة.

إذا كان لدى الطامح العادل (المؤسَّس الأول الشرعي والأصيل) منافسون يشاركونه طموحه، كما هي حال أهله وملحقيه وخدمه بصفات متنوعة، فهو يمتلك أيضاً مظاهره الخداعة وتزييفاته التي يندد بها الاختبار: هذا هو وفق أفلاطون «السفسطائي» والمهرّج والسنتور(*) (Centaure) أو الستير(**) (Satyre) الذي يطمح إلى كلّ شيء، طامح إلى كلّ شيء، ليس إطلاقاً مؤسَّساً بل يناقض كلّ شيء ويناقض نفسه. . .

ولكن على ماذا يقوم بالضبط اختبار الأساس؟ تقول لنا الأسطورة: دوماً مهمة للتنفيذ، ولغز للحل. يُسْأَل الله، إلا أن إجابة الله هي ذاتها مشكلة. الجدل هو السخرية، ولكن السخرية هي فن المشكلات والأسئلة. وتقوم السخرية على معالجة الأشياء والكائنات، باعتبارها كثرة إجابات عن أسئلة مخبَّأة، وكثرة حالات بالنسبة إلى مشكلات للحل. نتذكر أن أفلاطون يعرّف الجدلَ بالطريقة التي تعمل بـ «المشكلات»، من خلالها نرتفع حتّى المبدأ المحض الذي يؤسِّس، أي الذي يقيسها بما هي كذلك، ويوزع الحلولَ المقابلة لها. ولا يعرض المينون التذكرَ الأفلاطوني إلا بالنسبة إلى مشكلة هندسية يجب فهمها قبل حلها، والتي يجب أن يكون لديها الحل الذي تستحق بحسب الطريقة التي يفهمها بها المتذكر.

(*) كائن نصفه إنسان ونصفه حصان.

(**) كائن نصفه إنسان ونصفه ماعز.

ليس علينا أن ننهمّ الآن بالتمييز الذي من الملائم أن يُقام بين هيئتي المشكلة والسؤال، إنما أن نعتبر بالأحرى كيف يلعب تعقيدهما في الجدل الأفلاطوني دوراً أساسياً ـ دور يقارَن في الأهمية بالدور الذي سيكون للسلبي لاحقاً، مثلاً في الجدل الهيغلي. ولكن ليس هذا بالضبط، إلى حد أنه السلبي الذي يلعب هذا الدور عند أفلاطون. إنَّه يجب التساؤل ما إذا كان يجب أن تُفهَم أطروحة السفسطائي الشهيرة، على هذا النحو رغم بعض الالتباسات: يعبر الـ «لا» في تعبير «لا ـ وجود» عن شيء مغاير للسلبي. وحول هذه النقطة، فإن خطأ النظريات التقليدية هو أنها فرضت علينا تخييراً بين أمرين مشكوك فيه: عندما نبحث عن تجنب السلبي، نصرّح أننا راضين إذا بيّنا أن الوجود هو واقع إيجابي تام، ولا يقبل أي «لا ـ وجود». وبالعكس، عندما نبحث عن تأسيس السلب نرضى إذا توصّلنا إلى أن نطرح في الوجود أو بالصلة بالوجود، أيَّ لا ـ وجود كان (يبدو لنا أن هذا اللا وجود هو بالضرورة وجود السلبي أو أساس السلب). إن التخيير بين أمرين هو إذاً التالي: إما ليس هناك «لا ـ وجود»، وبالتالي فإن السلب وهمي وليس مؤسَّساً؛ وإما هناك «لا ـ وجود»، يضع السلبي في الوجود ويؤسس السلبَ. ربما مع ذلك لدينا أسباب لنقول في وقت واحد إن هناك «لا ـ وجود» وإن السلبي وهمي.

ليست المشكلة أو السؤال تعيينين ذاتيين مسبَبَين للحرمان، ويشيران إلى لحظة عدم كفاية في المعرفة. وتشكل البنيةُ الإشكاليةُ جزءاً من المواضيع، وتسمح بإدراكها كعلامات تماماً كما تشكل الهيئة المسائلة أو المؤشكلة جزءاً من المعرفة، وتسمح بإدراك إيجابيتها، ونوعيتها في فعل التعلم. وبعمق أكثر أيضاً، «يقابل» الوجودُ (قال أفلاطون الأمثول) ماهيةَ المشكلة أو السؤالَ كسؤال. نجد بمثابة «الفتحة» أو «الفغور» أو «الطيَّة» الأنطولوجية التي تنسب

الوجود والسؤال، أحدهما إلى الآخر. في هذه الصلة، الوجود هو الاختلاف ذاته. الوجود هو أيضاً «لا ـ وجود»، ولكن ليس الـ «لا ـ وجود» وجودَ السلبي، إنّه وجود الإشكالي، وجود المشكلة والسؤال. ليس الاختلافُ السلبيَّ، إنّه على العكس من ذلك الـ «لا ـ وجود»، وهو الاختلاف. لهذا يجب بالأحرى أن يُكتَب الـ «لا ـ وجود»: «(لا) ـ وجود»، أو الأفضل: «؟ ـ وجود».

يحصل بهذا المعنى أن صيغة المصدر، وجود (L'Esse)، تشير ليس إلى قضية بل إلى التساؤل الذي من المفروض أن على القضية أن تجيب عنه. إن الـ «(لا) ـ وجود» هذا هو العنصر التفاضلي، حيث يجد التأكيد ـ بما هو تأكيد متكثر ـ مبدأً تكوينه. أما السلب فليس سوى ظلّ المذهب الأعلى هذا، ظلّ الاختلاف إلى جانب التأكيد المُنتَج. عندما نخلط الـ «(لا) ـ وجود» بالسلبي، من الضروري أن نحمل التناقض إلى داخل الوجود. غير أن التناقض مازال المظهر أو الظاهرة العارضة، والوهم الذي تسقطه المشكلة، وظل سؤال يبقى مفتوحاً، والوجود الذي بما هو كذلك يقابل هذا السؤال (قبل إعطائه إجابة). ألم يميّز التناقض بهذا المعنى فقط عند أفلاطون حالة الحوارات التي يقال إنها مستعصية؟ وراء التناقض هناك الاختلاف، وراء الـ «لا ـ وجود» هناك الـ (لا) ـ وجود»، ووراء السلبي هناك المشكلة والسؤال[21].



(21) **ملاحظة حول فلسفة الاختلاف عند هايدغر**: يبدو أن أشكال سوء التفاهم الرئيسيّة التي ندد بها هايدغر، باعتبارها معنى مضاد حول فلسفته بعد **الوجود والزمن** (*L'Etre et le temps*) **وما هي الميتافيزيقا؟** (*Qu'est-ce que la métaphysique*)، تناولت ما يأتي: أحالت الـ (Ne pas) الهايدغرية ليس إلى السلبي في الوجود، إنما إلى الوجود بوصفه =

إن الصور الأربع للجدل الأفلاطوني هي إذاً: انتقاء الاختلاف،

= اختلافاً، وليس إلى السلب، ولكن إلى السؤال. عندما حلل سارتر في بداية الوجود والعدم التساؤل، جعل منه توطئة لاكتشاف السلبي والسلبية. كان هذا تقريباً ضدّ مسار هايدغر. وصحيح أنه ليس هنا أي سوء تفاهم، فلم يقصد سارتر شرحَ هايدغر. إنما كان لدى مرلو بونتي بلا شكّ إلهام هايدغري أكثر واقعية، عندما تكلّم عن «الطيّة» أو «الطيّ» منذ ظاهرية الإدراك (بالتعارض مع «الثقوب» و«بحيرات اللاوجود» السارترية)، وعندما عاد إلى أنطولوجيا الاختلاف والسؤال في كتابه بعد مماته **المرئي واللامرئي** (*Le Visible et l'invisible*).

يبدو لنا أنه يمكن تلخيص أطروحات هايدغر كما يلي:

1 ـ لا يعبّر الـ «لا» عن السلبي إنما عن الاختلاف بين الوجود والكائن. انظر: Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 3ème édition ([n. p.]: [n. pb.], 1949), préface.

«الاختلاف الأنطولوجي هو الـ «لا ـ لا» بين الكائن والوجود»، وانظر ملحق كتاب: Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 4ème édition ([n. p.]: [n. pb.], 1943), «ألا ينكشف ما ليس إطلاقاً كائناً ولا في أية ناحية، بوصفه مما يتخالف عن كل كائن؟»، المصدر المذكور، ص 25.

2 ـ هذا الاختلاف ليس «بين...» في المعنى العادي للكلمة هو الطيّة (Zwiefalt). إنه مكوّن الوجود والطريقة التي يكوِّن بها الوجود الكائنَ، في الحركة المزدوجة للـ «تجلي» و«الحجب». الوجود هو حقيقة مخالِف الاختلاف. من هنا العبارة: الاختلاف الأنطولوجي، انظر: Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique,» dans: Martin Heidegger, *Essais et conférences* ([s. l.: s. n., s. d.]), pp. 89 ff.

3 ـ يقابل الاختلافُ الأنطولوجي السؤالَ. هو وجود السؤال الذي يفصِّل في المشكلات موجِّهاً حقولاً متعينة بالنسبة إلى الكائن. انظر: Heidegger, «*Vom Wesen des Grundes*,» dans: Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* ([s. l.: s. n., s. d.]), pp. 57-58.

4 ـ حين نفهم الاختلاف بهذه الطريقة، فإنه لا يعود موضوعَ تمثل. ويُخضِع التمثلُ بوصفه عنصراً من عناصر الميتافيزيقا، الاختلافَ للهوية، وليس سوى بإحالته إلى ثالث، بوصفه مركز مقارنة بين تعبيرين مفروض أنهما يختلفان (الوجود والكائن). يعترف هايدغر أن وجهةَ نظر التمثل الميتافيزيقي هذه ما زالت حاضرة في كتاب *Vom Wesen des Grundes*، ص 59. حيث نجد العنصر الثالث في مجاوزة الوجود ـ هنا. إلا أن الميتافيزيقا عاجزة عن تفكير الاختلاف في ذاته، وأهمية ما يفصل بقدر ما يوحّد (المخالِف). لا وجود لتوليف ولا لتوسط ولا لمصالحة في الاختلاف، إنما على العكس من ذلك، لعناد في التخالف. هذا هو «المنعطف»، ما وراء الميتافيزيقا: «إذا استطاع الوجود نفسه أن يوضّح في حقيقته الاختلاف الذي يصونه في ذاته من =

وبناء دائرة أسطورية، وإقامة تأسيس، وطرح تعقيد سؤال ـ مشكلة. إلا أن من خلال هذه الصور، لا يزال الاختلاف يُنسَب إلى الـ «عينه» أو إلى الواحد. وعلينا بلا شكّ ألا نخلط الـ «عينه» بهوية

= الوجود والكائن، يمكنه ذلك فقط عندما يكشف الاختلافُ ذاته بشكل خاص...»، انظر: Martin Heidegger, *Dépassement de la métaphysique* ([s. l.: s. n., s. d.]), p. 89.

حول هذه النقطة، انظر: Beda Alleman, *Hölderlin et Heidegger*, traduit de l'allemand par François Fédier (Paris: Presses universitaires de France, 1954), pp. 157-162 et 168-172,

وانظر أيضاً: Jean Beaufret, *Le Poème de Parménide* (Paris: Presses universitaires de France, 1955), pp. 45-55 et 69-72.

5 ـ يفلت الاختلافُ إذاً من الخضوع لل «هو هو» أو للمتساوي، ولكن يجب أن يفكَّر في الـ «عينه» وكالـ «عينه»، انظر: Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Günther Neske, 1957),

وانظر أيضاً: Martin Heidegger, «*L'Homme habite en poète*,» dans: Heidegger, *Essais et conférences*, p. 231.

«لا يغطي الـ «عينه» والمتساوي بعضهما البعض، ولا الـ «عينه» ووحدة الشكل الفارغة للـ «هو هو» المحض. يتعلق المتساوي دوماً بالـ «بلااختلاف»، حتّى يتفق الكل فيه. والـ «عينه» هو على العكس من ذلك، الانتماء المتبادل للمختلف، انطلاقاً من التجميع الذي أجراه الاختلافُ. لا يمكن قول الـ «عينه» إلا عندما يُفكَّر الاختلاف. ويُبعِد الـ «عينه» كلَ تعجّل لحل الاختلافات في المتساوي: ليساوي دوماً ولا شيء آخر. يجمّع الـ «عينه» المختلفَ في اتحاد أصلي. وعلى العكس من ذلك، يبعثر ببساطة المتساويَ في الوحدة الباهتة للواحد وحيد الشكل».

ونحتفظ بهذا «التقابل» بين الاختلاف والسؤال، الاختلاف الأنطولوجي ووجود السؤال، بوصفه أساسي. نتساءل مع ذلك إذا لم ينعش هايدغر هو نفسه سوءَ التفاهم، بتصوره «للا شيء» وبطريقته بـ «شطب» الوجود بدلاً من وضع بين مزدوجين (لا) اللاوجود. أيضاً، هل تكفي معارضة الـ «عينه» بالـ «هو هو» لتفكير الاختلاف الأصلي، وانتزاعه من الوسائط؟ إذا كان صحيحاً أن بعضَ الشراح تمكنوا من العثور عند هوسرل على أصداء توماوية، فإن هايدغر على العكس من ذلك، هو من جهة دنس سكوت (Duns Scot)، ويعطي بريقاً جديداً لوحدة معنى الوجود. غير أنه هل يُجري التحولَ الذي بناء عليه لا يمكن للوجود وحيد المعنى أن يقال فقط عن الاختلاف، وبهذا المعنى يدور حول الكائن؟ هل يتصور الكائن بحيث يُبعَده حقاً عن كلّ خضوع لهوية التمثل؟ لا يبدو الأمر على هذا النحو إذا رأينا نقدَه للعَوْد الأبدي النيتشوي.

المفهوم عموماً؛ فهو بالأحرى يصف الأمثولَ باعتباره الشيء «عينه». ولكن حين يلعب دورَ أساس حقيقي، لا نرى جيداً ما هو أثره باستثناء أنه يجعل الـ «هو هو» يوجد في المؤسَّس، وأنه يستعين بالاختلاف ليجعل الـ «هو هو» يوجد. ولا يحمل في الحقيقة تمييزُ الـ «عينه» والـ «هو هو» ثمارَه إلا بجعل الـ «عينه» يتلقى تحولاً ينسبه إلى المختلِف، في الوقت نفسه الذي تتلقى فيه بالمقابل الأشياء والكائنات التي تتميز في المختلف تدميراً جذرياً لهويتها. وبهذا الشرط فقط يفكِّر الاختلافُ في ذاته، وليس ممثَّلا، وليس موسَّطاً. على العكس من ذلك، تسيطر على كلّ الأفلاطونية فكرةُ تمييز ستُجرى بين «الـ «عينه»» والمظاهر الخداعة. بدلاً من أن تفكّر الاختلافَ في ذاته، سبق ونسبته إلى أساس، وأخضعته للـ «عينه»، وأدخلت التوسطَ في شكل أسطوري.

يدلّ قلب الأفلاطونية على ما يلي: إنكار أسبقية الأصلي على النسخة والنموذج على الصورة. تمجيد هيمنة المظاهر الخداعة والانعكاسات. وفي المقالات التي ذكرناها سابقاً، شدد بيار كلوسوفسكي (Pierre Klossowski) على هذه النقطة: يدلّ العَوْد الأبدي، المأخوذ في معناه الدقيق، على أن كلّ شيء لا يوجد إلا وهو يعود، نسخة نسخ لامتناهية لا تبقي على أصلي بل ولا على أصل. لهذا يسمّى العَوْد الأبدي «محاكاة ساخرة»: يصف ما يجعله يوجد (ويعود)، باعتباره مظهراً خداعاً[22]. والمظهر الخداع هو السمة

---

(22) انظر أعلاه، ص 144، الهامش 17، وحول فكرة المظهر الخداع هذه، كما ظهرت عند كلوسوفسكي بالصلة بالعَوْد الأبدي، انظر: Michel Foucault, «La Prose d'Actéon,» *La Nouvelle revue française* (mars 1964),

وانظر أيضاً: Maurice Blanchot, «Le Rire des dieux,» *La Nouvelle revue française* (juillet 1965).

الحقيقية أو شكل ما يوجد ـ الكائن ـ عندما يكون العَوْد الأبدي قدرة الوجود (اللاشكلي). عندما تتحلل هوية الأشياء، يفلت الوجود ويبلغ وحدة المعنى ويباشر بالدوران حول المختلف. لا يمتلك ما يوجد أو يعود أية هوية قائمة مسبقاً ومكوَّنة: يُختزَل الشيءُ إلى الاختلاف الذي يقطّعه، وإلى كلّ الاختلافات المضمَّنة في هذا الاختلاف الذي يمرّ بها. بهذا المعنى المظهر الخداع هو الرمز عينه، أي العلامة بما أنه يستبطن شروطَ تكراره الخاص به.

ويدرك المظهرُ الخداع تبايناً مكوّناً في الشيء الذي ينحّيه عن مرتبة النموذج. وإن كانت وظيفة العَوْد الأبدي، كما رأينا بإقامة اختلاف بالطبيعة بين الأشكال الوسطية والأشكال العليا، فهناك أيضاً اختلاف بالطبيعة بين الوضعيات الوسطية أو المعتدلة للعود الأبدي (إما الدورات الجزئية وإما العَوْد الإجمالي التقريبي، في النوع in spécie)، وضعيته الضيقة أو القاطعة. لأنه بتأكيد العَوْد الأبدي في كلّ قدرته فإنه لا يسمح بأي بناء لتأسيس ـ أساس: على العكس من ذلك، يدمر كلَّ أساس ويغمره كهيئة تضع الاختلافَ بين الأصلي والمشتق، الشيء والمظاهر الخداعة. يجعلنا نشاهد الـ «لا ـ أساس» (L'Effondement) الكلي. يجب أن نفهم بتعبير «لا ـ أساس» حريةَ الأساسي اللاموسَّط هذه، هذا الاكتشاف لأساسٍ وراء كلّ أساس آخر، صلة الـ «لا ـ أساس» هذه بالـ «لا ـ مؤسَّسٍ»، هذا الانعكاس المباشر لـ «اللاشكلي» وللشكل الأعلى الذي يكوّن العَوْد الأبدي. يحمَل كلُّ شيء أو حيوان أو وجود إلى حالة المظهر الخداع. إذاً يفلت مفكرُ العَوْد الأبدي بشكل أكيد من أن ينسحب إلى خارج الكهف، بل يجد بالأحرى كهفاً آخر في الـ «ماوراء»، هناك دوماً آخر حيث يلتجئ، يمكنه أن يقول بحق إنه مكلف هو ذاته بالشكل الأعلى لِكُلّ ما هو موجود كما هي حال الشاعر «المكلف بالإنسانية

وحتّى بالحيوانات». لهذه الكلمات ذاتها صداها في الكهوف المنضَّدة. وهذه القسوة العنيفة التي بدت لنا في البداية أنها تكوّن المِسخ، وأنه يجب معاقبتها، وأنه لا يمكن تهدئتها إلا بتوسط التمثلي، تبدو لنا الآن أنها تشكل الأمثول، أي المفهوم المحض للاختلاف في الأفلاطونية المقلوبة: الأكثر براءة وحالة البراءة وصداها.

حدد أفلاطونُ الهدفَ الأسمى للجدل وهو صنع الاختلاف. إلا أن هذا الاختلافَ ليس بين الشيء والمظاهر الخداعة، وبين النموذج والنُسَخ. الشيء هو المظهر الخداع عينه، والمظهر الخداع هو الشكل الأعلى، والصعب بالنسبة إلى كلّ شيء، هو بلوغ مظهره الخداع الخاص به، وحالة علامته في تماسك العَوْد الأبدي. عارض أفلاطونُ العَوْد الأبدي بالكاوس (Chaos)، كما لو أن الكاوس كان حالة متناقضة، كان عليه أن يتلقى من الخارج نظاماً أو قانوناً كما هي حال عملية الخالق أثناء خضوعه لمادة عاصية. أحال أفلاطونُ السفسطائيَّ إلى التناقض، إلى حال الكاوس المفترضة هذه، أي إلى أدنى قدرة، إلى آخر درجة مشارَكة. إلا أن في الحقيقة لا تمر القدرة للمرة «ن» (Nième puissance) باثنتين وثلاث وأربع، فهي تؤكّد نفسَها مباشرةً لتكوّن الأعلى: تؤكد نفسَها أنها من الكاوس نفسه، وليس الكاوس والعَوْد الأبدي ـ كما يقول نيتشه ـ شيئين مختلفين. ليس السفسطائي وجود (أو لا وجود) التناقض، إنما الوجود الذي يحمل كلَّ الأشياء إلى حال المظهر الخداع، ويحملها داخل هذه الحال. ألم يكن على أفلاطون أن يدفع بالسخرية حتّى هنا ـ حتّى المحاكاة الساخرة هذه؟ ألم يكن على أفلاطون أن يكون أول من قَلَب الأفلاطونية، ومَن بيّن على الأقل اتجاهَ قلب كهذا؟

نتذكر النهاية العظمى للسفسطائي: انتقل الاختلافُ وارتدّت

القسمةُ على ذاتها وقامت بوظيفة مقلوبة، ومن شدّة تعميق المظهر الخداع (الحلم والظل والانعكاس والرسم)، برهنت استحالةَ تميزه عن الأصلي أو النموذج. يعطي الغريب تعريفاً للسفسطائي، لا يعود في إمكانه أن يتميز عن سقراط نفسه: يعمل المحاكي الساخرُ بالحجج المقتضبة (أسئلة ومشكلات). إذاً على كلّ لحظة من الاختلاف أن تجد هيئتها الحقيقية، الانتقاء والتكرار واللاأساس وتعقيد السؤال ـ المشكلة.

عارضنا التمثلَ بتشكيل من طبيعة أخرى. المفاهيم الأولية للتمثل هي مقولات تعرَّف بوصفها شروط التجربة الممكنة. إلا أن هذه الشروط هي عامة جداً وواسعة جداً بالنسبة إلى الواقعي. فالشبكة رخوة إلى حدّ أن أكبر الأسماك تمر من خلالها. ليس مدهشاً عند ذاك أن تنقسم الجماليات إلى مجالين اثنين تتعذر إعادة جمعهما، مجال نظرية الحسي الذي لا يحفظ من الواقع إلا مطابقته مع التجربة الممكنة، ومجال نظرية الجميل الذي يستجمع واقعَ الواقعي بما أنه ينعكس من ناحية أخرى. كلّ شيء يتغير عندما نعيّن شروطَ التجربة الواقعية التي ليست أوسع من المشروط، والتي تختلف بالطبيعة عن المقولات: يختلط مَعْنَيا الجماليات، حتّى إنَّ كيانَ الحسي ينكشف في العمل الفني، في الوقت نفسه الذي يظهر فيه العمل الفني بوصفه تجريب. ما يؤخذ على التمثل هو بقاؤه عند شكل الهوية في الصلة المزدوجة بين الشيء المرئي والذات التي ترى. وتُحفَظ الهوية في كلّ تمثل مؤلَّف، كما في كلّ التمثل اللامتناهي بما هو كذلك. عبثاً يكثّر التمثلُ اللامتناهي وجهات النظر، وينظّمها في سلاسل. وليست هذه السلاسل أقل خضوعاً لشرط التلاقي حول الموضوع عينه، وحول العالم عينه. وعبثاً يكثّر التمثلُ اللامتناهي الصور واللحظات، وينظمها في دوائر تتمتع بحركة مستقلة ذاتياً. لهذه الدوائر كذلك مركز وحيد

هو مركز دائرة الوعي الكبيرة. على العكس من ذلك، عندما يفصّل العملُ الفني الحديث سلاسلَه التبادلية وبناه الدائرية، فهو يعيّن للفلسفة طريقاً يقود إلى التخلي عن التمثل. ولا يكفي تكثير المنظورات لبناء مذهب المنظورية. مقابل كلّ منظور أو وجهة نظر يجب أن يكون هناك عملٌ مستقلٌ ذاتياً، يمتلك معنى كافياً: المهم هو تباعد السلاسل والإزاحة عن مركز الدوائر، «المِسخ».

إن مجموع الدوائر والسلاسل هو إذاً كاوس (Chaos) لاشكلي وبلا أساس، ولا يمتلك «قانوناً» آخر سوى تكراره الخاص به، إعادة إنتاجه في تفصيل ما يباعد ويزيح عن المركز. ونعرف كيف بدا أن هذه الشروط سبق وتحققت في أعمال كـ: **الكتاب** (*Le Livre*) عند مالارميه (Mallarmé)، أو **فينغانس ويك** (*Finnegans Wake*) عند جويس (Joyce): هي أعمال بطبيعتها إشكالية[23]. هنا، تتحلل هوية الشيء المقروءة واقعياً في السلاسل المتباعدة المعرَّفة بكلمات باطنية، كما تتحلل هوية الذات وهي تقرأ في الدوائر المزاحة عن مركزها للكثرة الممكنة. مع ذلك لا شيء يضيع، ولا توجد كلّ سلسلة إلا بعودة السلاسل الأخرى. كلّ شيء أصبح مظهراً خداعاً. لأننا لا يجب أن نفهم بالمظهر الخداع مجرد محاكاة، إنما بالأحرى الفعل الذي به تجد حتّى فكرة نموذج أو موقع مفضل أنها مرفوضة أو مقلوبة. إن المظهر الخداع هو الهيئة التي تضم اختلافاً في ذاته كما (على الأقل) سلسلتين متباعدتين حيث يلعب كلّ تشابه مقوَّض،

---

(23) انظر: Umberto Eco, *L'Oeuvre ouverte* (Paris: Editions du seuil, 1962),

بيّن إيكو أنه يُنظَر إلى العمل الفني «الكلاسيكي» من عدة منظورات ويحاكَم بعدة تفسيرات. إلا أنه لا يقابل كلَّ وجهة نظر أو تفسير عمل مستقل ذاتياً، يقع في كاوس عمل كبير. وتبدو ميزة العمل الفني «الحديث» بمثابة غياب للمركز أو نقطة التلاقي، المصدر المذكور، الفصل 1 و4.

من غير التمكن عندئذ من تحديد وجودٍ أصلي أو نسخة. يجب البحث في هذا الاتجاه عن شروطِ ليس التجربة الممكنة، إنما التجربة الواقعية (انتقاء، تكرار... إلخ). هنا نجد الواقع المعيوش لميدان تحت ـ تمثّلي. إذا كان صحيحاً أن التمثل يمتلك الهويةَ بما هي عنصر، ومشابه لها بما هو وحدة قياس، فإن الحضورَ المحض كما يتبدى في المظهر الخداع، يمتلك «التباين» بما هو وحدة قياس، أي دوماً اختلاف الاختلاف بما هو عنصر مباشر.



الفصل الثاني

الـتـكـرار لذاته عـيـنـها

لا يغيّر التكرارُ أي أمر في الموضوع الذي يتكرر، إلا أنه يغير شيئاً في الروح الذي يتأمله: تَحْمِلُنا أطروحةُ هيوم الشهيرة هذه إلى قَلْب المشكلة. ولأن التكرارَ يتضمن، قانوناً، استقلالاً كاملاً لِكُلّ إحضار، فكيف يغير شيئاً في الحالة أو في العنصر الذي يتكرر؟ وتصاغ قاعدة الانقطاعية أو الفورية في التكرار كما يلي: لا يظهر الواحدُ من غير أن يكون الآخرُ قد اختفى. هكذا هي حالُ المادة بما هي ذهن مؤقت (mens momentanea). إنما لأن التكرارَ(*) ينهدم حين يتكوّن، كيف يمكننا أن نقول «الثاني»، «الثالث»، و«إنه العينه»؟ فهو لا يمتلك أيَّ في ـ ذاته. ويغيّر بالمقابل شيئاً في الروح الذي يتأمله. هذه هي ماهية التعديل. يأخذ هيوم مَثَلَ تكرار حالة من النمط (أ ب)، (أ ب)، (أ ب)، (أ)... وتكون كلّ حالة، كلّ منظومة لفظية موضوعية (أ ب) مستقلةً عن الأخرى. ولا يغيّر التكرارُ (ولكن بالضبط ليس ممكناً بعد الكلام عن التكرار) أيَّ أمر في الموضوع وفي حالة الأشياء (أ ب). يَنْتُج بالمقابل تغيرٌ في الروح الذي يتأمل: اختلافٌ، شيء جديد في

(*) يريد دولوز أن يقول إن التمثل عاجز عن تفكير التكرار الذي يتخذه كنموذج.

الروح. عندما يبان (أ) أتوقع الآن ظهورَ (ب). هل أن «لذاته» (Le Pour-soi) التكرارِ هنا هو كما الذاتية الأصلية التي عليها أن تَدْخُل بالضرورة في تكوينه؟ أليست مفارقةُ التكرار في أنه لا يمكننا الكلام عن التكرار إلا بواسطة الاختلاف أو التغيير الذي يُدخِله في الروح الذي يتأمله؟ بواسطة اختلاف ينتزعه الروح من التكرار؟

على ماذا يقوم هذا التغييرُ؟ يفسر هيوم أن الحالات المتطابقة أو المتشابهة المستقلة تتأسس في المخيلة. وتُعرَّف المخيلةُ هنا بقدرة إدغام(*) (Contraction): تحتفظ كصفيحة حسية، بالحالات الأولى عندما تظهر الأخرى، وتدغم الحالات والعناصر والاهتزازات واللحظات المتجانسة والأعماق في انطباع كيفي داخلي بوزن معيّن. عندما يبان (أ) نتوقع (ب) بقوة تُقابِل انطباعاً كيفيّاً لِكُلّ أعداد (أ ب) المندغمَة. غير أن هذا ليس بخاصة ذاكرةً، وليس أيضاً عمليةً للفاهمة: ليس الإدغام تفكّراً، فهو يشكل توليفاً للزمن، بحصر المعنى. لا يصنع تتابعُ اللحظاتِ الزمنَ، إلا أنه يَهدِمه أيضاً؛ ويؤكّد فقط نقطةَ ولادته المجهَضة دوماً. ولا يتكون الزمنُ إلا في التوليف الأصلي الذي يتناول تكرارَ اللحظات. يدغم هذا التوليفُ اللحظات المتتابعة والمستقلة بعضُها في البعض الآخر. ويكوّن بذلك الحاضرَ المعيوش، الحاضرَ الحي. وينتشر الزمنُ في هذا الحاضر. وينتمي الماضي والمستقبلُ إلى هذا الحاضر: الماضي حين تُحفَظ اللحظاتُ السابقة في الإدغام، والمستقبل، لأن الانتظار هو استباق في هذا الإدغام عينه. ولا يشير الماضي والمستقبلُ إلى لحظات متميزة عن

(*) يمكن أن يترجم تعبير (Contraction) بـ «انقباض»، كما قول انقباض القلب، إلا أنه عندما يتعلق الأمر بالعادة، فيعني ليس مجرد اكتساب عادة، إنما صهرها، صهر اللحظات والعناصر أو أيضاً دمجها. وهذا يتناسب مع تعبيرَيْ «إدغام» و«اندغام» اللذين فضّلنا استعمالهما ولكن من غير أن نتخلى عن انقباض.

لحظة مفترَضة حاضراً، إنما إلى أبعاد الحاضر ذاته بما أنه يدغم اللحظات. ليس على الحاضر أن يخرج من ذاته للذهاب من الماضي إلى المستقبل. يذهب إذاً الحاضرُ الحي من الماضي إلى المستقبل الذي يكوّنه في الزمن، أي من الخاص إلى العام، من الجزئيات التي يغلّفها في الإدغام، إلى العام الذي يطوّره في حقل انتظاره (الاختلاف الذي ينتج في الروح هو العمومية عينها، بما أنها تشكّل قاعدةً حية للمستقبل). يجب أن يدعى هذا التوليفُ التوليفَ المتلقي، على كلّ الأوجه. وهذا التوليفُ كمكوِّن ليس نشيطاً. لم يصنعه الروحُ، إلا أنه يُصنَع في الروح الذي يتأمل، ويسبق كلَّ ذاكرة وكلَّ تفكّر. والزمن ذاتي، إلا أنها ذاتيةُ ذاتٍ متلقية. والتوليف المتلقي، أو الإدغام، هو أساساً لامتناظر: يذهب من الماضي إلى المستقبل في الحاضر، إذاً من الخاص إلى العام، ومن هنا يوجِّه سهمَ الزمن.

باعتبارنا التكرار في الموضوع، نبقى دون الشروط التي تجعل فكرةَ التكرار ممكنةً. إلا أننا إذا اعتبرنا التغيرَ في الذات الفاعلة، نكون قد أصبحنا في الـ «ماوراء»، أمام الشكل العام للاختلاف. كما يتضمن التكوينُ المثلاني (Idéelle) للتكرار ضرباً من الحركة الارتجاعية بين هذين الحدين الأقصيين. فتُنْسَج بين الاثنين. وحلل هيوم هذه الحركة بعمق، عندما بيّن أن الحالات المندغمة أو المذوَّبة في المخيلة تبقى متميزة في الذاكرة أو في الفاهمة. ليس بالعودة إلى حالة المادة التي لا تُنْتِج حالةً من غير أن تكون الأخرى قد اختفت. ولكن انطلاقاً من الانطباع الكيفي للمخيلة، تعيد الذاكرةُ تكوينَ الحالات الخاصة بما هي متميزة، وتحفظها في «فسحة الزمن» الخاصة بها. لم يعد الماضي إذاً الماضيَ المباشر للحفظ، إنما الماضي التفكّري للتمثل، الخصوصية المتفكَّرة والمعاد إنتاجها. وبالمقابل، يتوقف المستقبلُ أيضاً عن أن يكون المستقبلَ المباشر

للتوقع ليصير المستقبلَ التفكّريَّ للتبصر، والعموميةَ المتفكَّرة للفاهمة (تقيم الفاهمةُ تناسباً بين انتظار المخيلة وعدد الحالات المتشابهة المتميزة المراقبة أو المسترجَعة). هذا يعني أن التوليفات النشيطة للذاكرة والفاهمة تُنَضَّد على التوليف المتلقي للمخيلة وتتخذه مرتكَزاً لها. وسبق وتضمن تكوينُ التكرار ثلاثَ هيئات: **1)** هذا الـ «في ذاته» (Cet en-soi) الذي يتركه لامفكَّراً، أو الذي يهدمه حين يُصنَع؛ **2)** و«لذاته» (Le Pour soi) التوليف المتلقي؛ **3)** والتمثل المتفكَّر «لأجلنا» ما (D'un Pour nous) في التوليفات النشيطة، والمؤسَّس على هذا التوليف المتلقي. ويمتلك مذهبُ الترابطية رهافة لا تُستبدَل، فلا يثير الدهشة عثورُ برغسون على تحليلات هيوم، عند اصطدامه بمشكلة مماثلة: تدق أربعُ ساعات. . . كلّ ضربة، كل اهتزاز أو إثارة، هي مستقلة منطقياً عن الأخرى، ذهن مؤقت (mens momentanea). إلا إننا ندغمها في انطباع كيفي داخلي، في هذا الحاضر الحي، في هذا التوليف المتلقي، أي الديمومة، خارج كلّ ذكرى أو حساب متميز. ثمّ نعيدها في فضاء إضافي، في زمن مشتق حيث يمكننا إعادة إنتاجها وتفكّرها وعدّها، باعتبارها انطباعات خارجية كثيرة قابلة للكم[1].

---

(1) نصّ برغسون (Bergson) في كتاب: Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: Edition du centenaire, [s. d.]), chap. 2, pp. 82-85.

ميز فيه برغسون بين مظهرَي الانصهار أو الاندغام في الروح، والانتشار في المكان. والاندغام بما هو ماهية الديمومة، ويعمل على اهتزازات عناصر مادية من أجل تكوين الكيف المُدرَك، قد حلله أيضاً بدقة أكثر في **المادة والذاكرة** (*Matière et mémoire*).

نصوص هيوم (Hume) هي في كتاب: David Hume, *Traité de la nature humaine* (Paris: Aubier, 1739), tome 1, 3ème partie, sect. 16, pp. 249-251,

ميز هيوم بشدة بين اتحاد أو انصهار الحالات في المخيلة ـ اتحاد يحصل بشكل مستقل عن الذاكرة أو الفاهمة ـ وتمييز هذه الحالات نفسها في الذاكرة والفاهمة.

ليس نموذج برغسون، بلا ريب، كما هي حال نموذج هيوم. فالأول يشير إلى تكرار مغلق، والآخر إلى تكرار مفتوح. إضافة إلى أن الأول يشير إلى تكرار عناصر من نمط (أ أ أ) (تيك، تيك، تيك، تيك)، والآخر إلى تكرار حالات (أب أب أب أ. . .) (تيك ـ تاك، تيك ـ تاك، تيك ـ تاك، تيك. . .). ويرتكز التمييزُ الرئيسي لهذه الأشكال على ما يلي: لا يظهر الاختلافُ في التكرار الثاني فقط في اندغام العناصر عموماً، نجده أيضاً في كلّ حالة خاصة بين عنصرين متعينين ومجتمعين بواسطة صلة تعارض. إن وظيفة التعارض هنا، هي قانوناً حصر تكرار العناصر، وإغلاقه على الفئة [أو الزمرة] الأبسط، واختزاله إلى الحد الأدنى باثنين (تاك هي تيك معكوسة). بدا إذاً أن الاختلافَ تخلى عن شكله الأول للعمومية، وتَوَزَّعَ في الفردي الذي يتكرر، إنما لإثارة عموميات جديدة حية، ونجد التكرار منغلقاً في «الحالة»، ومُختزَلاً إلى اثنين، غير أنه ينفتح على لامتناه جديد هو تكرار الحالات ذاتها. من الخطأ إذاً الظن أن كلَّ تكرار حالة مفتوح بطبيعته، كما أنَّ كلَّ تكرار عناصر مغلق. وليس تكرارُ الحالات مفتوحاً إلا بالمرور عبر إقفال تعارضٍ ثنائي بين العناصر. وعكسياً، لا ينغلقُ تكرارُ العناصر إلا بالإحالة إلى بنى حالات حيث يؤدي هو نفسُه في مجموعه دورَ أحد العنصرَين المتعارضَين: ليس فقط أن العدد أربعة هو عمومية بالنسبة إلى أربع ضربات، إنما تدخل «أربعَ ساعات» في مبارزة مع نصف ـ الساعة السابقة أو اللاحقة، بل في أفق العالم (Univers) الإدراكي مع الساعات الأربع المعكوسة للصباح وللمساء. يحيل شكلا التكرار دوماً أحدهما إلى الآخر في التوليف المتلقي: يفترض تكرارُ الحالات تكرارَ العناصر، ولكن تكرار العناصر يتجاوز ذاتَه بالضرورة في تكرار الحالات (من هنا الميل الطبيعي للتوليف المتلقي إلى الإحساس أن (التيك ـ تيك) هو كـ (تيك ـ تاك).

لهذا، وأكثر من التمييز بين الشكلين، يُحْسَب التمييزُ بين المستويات حيث يُمارَس الواحدُ والآخرُ ويختلطان. ويبقينا مَثَلُ هيوم وكذلك مَثَل برغسون عند مستوى التوليفات الحسية والإدراكية. ويَخْتَلِط الكيفُ المحسوس مع اندغام إثارات العناصر. غير أن الموضوعَ المُدرَك يتضمن هو ذاته اندغام حالات بحيثُ إنَّ كيفاً يُقرأ في الآخر، وبنية يُتَوْأَمُ فيها شكل الموضوع بالكيف، باعتباره على الأقل جزءاً قصديّاً. ولكن في نظام التلقي المكوِّن، تحيل التوليفاتُ الإدراكية إلى توليفات عضوية، كما تحيل حساسيةُ الحواس إلى الحساسية الأولية، أي نحن. نحن من الماء والتراب والضوء والهواء المندغمة، ليس فقط قبل التعرف إليها أو تمثلها، إنما قبل الإحساس بها. إن كلّ جسم عضوي هو في عناصره المتلقية والإدراكية، بل أيضاً في أحشائه جَمْعٌ من الاندغامات والاحتجازات والانتظارات. على مستوى هذه الحساسية الحيوية الأولية، سبق وكوَّنَ الحاضرُ المعيوشَ في الزمن، ماضياً، ومستقبلاً ما. يظهر هذا المستقبلُ في الحاجة بما هي شكلٍ عضوي للانتظار. ويظهر ماضي الاحتجاز في الوراثة الخليوية. وزيادة على ذلك: عندما تختلط هذه التوليفاتُ العضوية، بالتوليفات الإدراكية المكدسة عليها، فإنها تعيد انتشارَها في التوليفات النشيطة لذاكرة وذكاء نفسيين ـ عضويين (الغريزة والتعلم).

علينا إذاً ألا نميّز فقط بين أشكال التكرار، بالنسبة إلى التوليف المتلقي، بل كذلك بين مستويات التوليفات المتلقية، واختلاطات هذه المستويات في ما بينها، واختلاطات هذه المستويات بالتوليفات النشيطة. يشكل كلُّ هذا ميداناً غنياً بالـ «علامات»، ويغلّف في كلّ مرة اللامتجانسَ وينعش السلوكَ. لأن كلَّ ادغام، كلَّ توليف متلقٍّ، هو مكوِّن لعلامة تفسَّر أو تنتشر في التوليفات النشيطة. لا تشبه العلاماتُ التي بها «يحس» الحيوانُ بوجود الماء، العناصرَ التي تنقص

جسمَه العطش. وتقاس الكيفية التي يشارك بها الإحساسُ والإدراكُ، وأيضاً الحاجةُ والوراثةُ، والتعلمُ والغريزةُ، والذكاءُ والذاكرةُ في التكرار، في كلّ حالة بواسطة الخلط بين أشكال التكرار، والمستويات التي تنشأ فيها هذه الاختلاطات، وإنشاء علاقات بين هذه المستويات، وتداخل التوليفات النشيطة مع التوليفات المتلقية.

ما هو المقصود في كلّ هذا الميدان الذي علينا أن نقوم بتمديده وصولاً إلى العضوي؟ يقول هيوم هذا بدقة: يتعلق الأمر بمشكلة العادة. ولكن كيف نفسّر في دقات ساعة برغسون، كما في المنظومات اللفظية السببية عند هيوم، إننا أحسسنا بقربنا فعلياً من لغز العادة، ومع ذلك لم نتعرف إلى أي أمر مما يسمّى «عادةً» عادة؟ يجب البحث عن سببها، ربما في أوهام علم النفس. وجعل علمُ النفس هذا من النشاط تيميتَه (Fétiche). وجعلته خشيتُه المطلقة من الاستبطان لا يلاحظ إلا ما يتحرك. يسأل كيف تُكتسَب العادات أثناء العمل. إنما عندئذ تخاطر كلُّ دراسة التعلم (Learning) بأن تُزيّف مادام السؤالُ القائم مسبقاً غير مطروح بعد: هل تُكتسَب العاداتُ أثناء العمل. . . أو على العكس من ذلك، أثناء التأمل؟ يَعتبِر علمُ النفس أن الـ «أنا» لا يمكنها من أن تتأمل ذاتها بما هي مكسب. ولكن ليس هذا هو السؤال، السؤال هو معرفة إذا لم تكن الـ «أنا» ذاتُها تأملاً، وإذا لم تكن في ذاتها تأملاً ـ وإذا أمكن تعلُّم، تشكيل سلوك ما وتشكل الذات عينها على نحو مغاير للتأمل.

تَنْتَزِع العادةُ من التكرار شيئاً جديداً هو الاختلاف (المطروح في البداية كعمومية). العادة هي في ماهيتها إدغام. تشهد اللغةُ على ذلك، عندما تتكلم عن «إدغام» عادة ما، ولا تستعمل فعل دَغَمَ إلا مع مفعول قادر على تكوين ملكة عادة. يجري الاعتراض على أن القلب عندما ينقبض، لا يعود يمتلك (أو ليس أيضاً) عادة إلا عندما

يتمدد. ولكن هذا إننا نخلط بين جنسَين من (contraction) الانقباض/ الإدغام مختلفَين تماماً: يمكن أن يشير الانقباض إلى أحد العنصرَين النشيطين، أحد الزمنَين المتعارضَين في سلسلة من صنف (تيك ـ تاك). العنصر الآخر هو الإفلات أو الانفلات أو التمدد. إنما يمكن أن يشير الإدغام أو الاندغام أيضاً إلى انصهار أعداد من التيك ـ تاك متتابعة في نفس متأملة. هذا هو التوليف المتلقي الذي يكوّن عادات عيشنا، أي انتظارنا بأن يستمرّ «ذلك»، بأن يَحْدُث أحدُ العنصرين بَعْدَ الآخر، ويضمن إدامة حالتنا. عندما نقول إن العادة هي إدغام أو اندغام فإننا لا نتكلم إذاً عن الفعل الفوري الذي يتألف مع الآخر لتشكيل عنصر تكرار، ولكن عن صهر هذا التكرار في الروح الذي يتأمل. يجب أن ننسب نفساً إلى القلب والعضلات والأعصاب والخلايا، غير أنها نفس متأملة وكل دورها هو بإدغام العادة.

لا وجود هنا لأي فرضية بربرية أو صوفية: تُظْهِر العادة فيها على العكس من ذلك، عموميتَها التامة التي لا تخص فقط العادات الحسية ـ الحركية التي نمتلكها (نفسانياً)، ولكن في البداية العادات الأولية أي نحن، آلاف التوليفات المتلقية التي نتألف منها عضوياً. عندما ندغم نكوّن في وقت واحد عادات، إلا إننا ندغم بالتأمل. نحن تأملات ومخيلات وعموميات وطموحات وإشباعات، لأن ظاهرة الطموح ليست بَعْد شيئاً آخر إلا التأمل الداغم الذي نؤكّد به حقَّنا قانوناً وانتظارَنا على ما ندغمه، وشبَعَنا من أنفسنا بما إننا نتأمل. نحن لا نتأمل أنفسنا، إلا إننا لا نوجد إلا ونحن نتأمل أي ندغم ما ننطلق منه. وليس سؤالُ معرفة إذا كانت اللذةُ هي ذاتها اندغاماً، ضغطاً أو إذا كانت مرتبطة دوماً بسياق انفلات ليس مطروحاً كما يجب. ونجد عناصرَ اللذة في التتابع الفاعل لأشكال انفلات

واندغامات للمثيرات. ولكن المسألة مغايرة تماما عندما نسأل لماذا ليست اللذة ببساطة عنصراً أو حالة في حياتنا النفسية بل مبدأ يتحكم بحياتنا النفسية هذه بشكل مطلق في كلّ الحالات. واللذة هي مبدأ، بما هو هياج تأمل مفعم يدغم في ذاته حالات الإفلات أو الانفلات والإدغام أو الاندغام. نجد غبطة في التوليف المتلقي. ونحن جميعاً نرسيس بواسطة اللذة التي نبديها ونحن نتأمل (الإشباع الذاتي)، وإن كنا نتأمل شيئاً مغايراً تماماً لذاتنا. نحن دوماً أكتيون(*) (Actéon) بما نتأمله، وإن كنا نرسيس بواسطة اللذة التي نستمدها منه. والتأمل يعني الانتزاع. هو دوماً شيءٌ آخر، الماء أو ديانا(**) (Diane) أو الغابات التي يجب تأملها في البداية لكي تملأ ذاتنا بصورة ما عن ذاتنا ـ عينها.

لم يذهب أي كان بشكل أفضل مما ذهب إليه صموئيل بتلر (Samuel Butler) عندما بيّن عدم وجود استمرارية أخرى إلا استمرارية العادة، وإننا لا نمتلك استمراريات أخرى إلا عاداتنا الألف المؤلِّفة، التي تشكل فينا الكثير من الأنوات المتطيرة والمتأملة، والكثير من الطامحين والإشباعات: «لأن قمحَ الحقول ذاتَه يؤسِّس نموَّه على قاعدة متطيرة في ما يخص وجوده، ولا يحوّل الترابَ والرطوبةَ إلى حنطة إلا بفضل ثقته المزهوة بفطنته الخاصة به للقيام بهذا الأمر، ثقة أو إيمان بالذات عينها والتي من غيرها سيكون عاجزاً»[2]. يمكن للتجريبي وحده أن يخاطر بسعادة بمثل هذه الصيغ. هناك اندغام التراب والرطوبة نسميه حنطة، وهذا الاندغام هو التأمل

(*) صياد فاجأ أرتيمس إلهة الصيد وهي تستحم فحوّلته إلى أيل.

(**) إلهة الصيد عند الرومان وهي تقوم مقام أرتيميس اليونانية.

(2) Samuel Butler, *La Vie et l'habitude* (Paris: Gallimard, 1878), pp. 86-87.

والإشباع الذاتي من هذا التأمل. يغنّي زنبقُ الحقول، بوجوده وحده، مجدَ السماوات والإلهات والآلهة، أي العناصرَ التي يتأملها وهو يدغم. أيُّ جسم عضوي ليس مصنوعاً من عناصر وحالات تكرار للماء والأزوت والكربون والكلورورات (Chlorures) والسلفات (Sulfates) المتأملة والمندغمة، وهو يشبك بذلك كلَّ العادات التي يتألف منها؟ وتصحو الأجسامُ العضوية من الكلام السامي للتاسوعية (Ennéade) الثالثة: كلّ شيء تأمّل! ومن «السخرية» ربما أن نقول إن كلَّ شيء تأمّل حتّى الصخور والغابات، الحيوانات والبشر، حتّى أكتيون (Actéon) والأيل، نرسيس والزّهرة، حتّى نشاطاتنا وحاجاتنا. إلا أن السخرية هي بدورها تأمل أيضا، لا شيء آخر سوى تأمل... قال أفلوطين[*]: لا تُعيّن صورتُنا الخاصة بنا، ولا ننعم بها إلا بالالتفات نحوها من أجل تأملها، نحو ما ننطلق منه.

من السهل تكثير الأسباب التي تجعل العادةَ مستقلةً عن التكرار: أن نفعل ليس إطلاقاً أن نكرر، وليس في الفعل الذي يتجهّز، ولا في الفعل بكُلّ تجهيزه. رأينا كيف امتلك الفعل بالأحرى الخاصّ بما هو متغير، والعمومية كعنصر. ولكن إذا كانت العموميةُ في الحقيقة شيئاً مغايراً تماماً للتكرار، فهي تحيل مع ذلك إلى التكرار كما إلى القاعدة المخبّأة التي يُبنى عليها. لا يتكوّن الفعلُ في نظام العمومية وفي حقل المتغيرات التي تقابله إلا باندغام عناصر التكرار. غير أن هذا الاندغام لا يتحقق فيه، يتحقق في أنا تتأمل وتضاعف الفاعل الحقيقي. ولدمج أفعال في فعل أكثر تعقيداً، يجب أن تلعب الأفعال الأولية بدورها في «حالة» دورَ عناصر التكرار، إنما دوماً بالنسبة إلى نفس متأمِّلة تقع تحت ذات الفعل

(*) أفلوطين: واضع التاسوعات في القرن الثالث الميلادي وأبو الأفلاطونية المحدثة.

المؤلِّف. تحت الـ «أنا» التي تفعل، هناك «أنَوات» صغيرةٌ (Petits moi) تتأمل وتجعل الفعل والذاتَ الفاعلة النشيطة ممكنَيْن. لا نقول «أنا» إلا بواسطة هؤلاء الألف شاهد الذين يتأملون فينا. أنه دائماً الغير الذي يقول أنا. حتى في جرذ المتاهة وفي كلّ عضلة من عضلات الجرذ، يجب أن توضع من هذه النفوس المتأمِّلة. غير أنه مادام التأملُ لا يظهر في أي لحظة من الفعل، ومادام منسحباً بشكل دائم، ومادام لا «يفعل» شيئاً (وإن حصل فيه شيء، وشيء جديد تماماً) فمن السهل نسيانه وتفسير السياق التام للإثارة ورد الفعل من غير أي إحالة إلى مرجعيّة التكرار، لأن هذه الإحالة إلى المرجعيّة تظهر فقط في صلة ردود الفعل كما الإثارات، بالنفوس المتأمِّلة.

أن يُنْتَزَع من التكرار شيء جديد، أن ينتزَع منه الاختلافُ، هذا هو دور المخيلة أو الروح الذي يتأمل في أحواله المتكثرة والمقطَّعة. والتكرارُ في ماهيته خيالي، لأن وحدها المخيلة تشكل هنا «لحظة» قوة التكرار (vis repetitiva) من وجهة نظر التكوّن، وتوجِد ما تدغمه بصفة عناصر أو حالات تكرار. ليس التكرارُ الخياليُّ تكراراً زائفاً، يأتي ليعوّض عن غياب التكرار الحقيقي. والتكرارُ الحقيقي هو تكرار المخيلة. بين تكرار لا يتوقف عن أن ينهدم في ذاته، وتكرار ينتشر ويُحْفَظ لنا في فضاء التمثل، وُجِد الاختلافُ وهو لذاته التكرار، المتخيل. يقطن الاختلافُ في التكرار. من ناحية، كما في الطول، ينقلنا الاختلافُ من نظام تكرار إلى آخر: من التكرار الفوري الذي ينهدم في ذاته، إلى التكرار الممثّل بفاعلية، بتوسط التوليف المتلقي. من ناحية أخرى، في العمق، ينقلنا الاختلافُ من نظام تكرارٍ إلى آخر، ومن عمومية إلى أخرى، في التوليفات المتلقية ذاتها. تواكب ضرباتُ رأس الدجاجة النبضات القلبيةَ في توليفٍ عضويٍ، قبل أن

تخدم للنقر في التوليف الإدراكي للحبة. سبق وعادت أصليا، العموميةُ والمشكَّلة بواسطة إدغام أعداد من الـ «تيك» (des tic) وتوزعت إلى خصوصيات في التكرار الأكثر تعقيداً لأعداد من الـ «تيك ـ تاك» المندغمة بدورها في سلسلة التوليفات المتلقية. بِكُلّ الأحوال، التكرارُ المادي والعاري، التكرارُ المسمّى تكرار الـ «عينه» هو الغلاف الخارجي، بما هو جلد داخلي ينهدم، بالنسبة إلى نواة اختلاف وتكرارات داخلية أكثر عسراً. الاختلاف هو بين تكرارين. ألا يعني القول بشكل معكوس أن التكرار أيضاً هو بين اختلافين، وأنه ينقلنا من نظام اختلاف إلى آخر؟ وصف غبريال تارد (Gabriel Tarde) تطور الجدل على هذا النحو: التكرارُ كانتقال من حال اختلافات عامة إلى اختلاف فريد، ومن اختلافات خارجية إلى اختلاف داخلي ـ بإيجاز التكرار كمخالف للاختلاف[3].

---

(3) فلسفة غبريال تارد (Gabriel Tarde) هي إحدى آخر فلسفات الطبيعة الكبيرة ووريثة لايبنتز. تتطور على مستويين: على مستوى أول، استعْمِلت ثلاث مقولات أساسية تحكّمت بكُلّ الظواهر: تكرار وتعارض وتكيّف، انظر: Jean Gabriel Tarde, *Les Lois sociales* (Paris: Alcan, 1898),

إلا أن التعارض ليس إلا الهيئة التي، استناداً إليها، يتوزع اختلافٌ في التكرار، لحصر هذا التكرار وفتحه على نظام جديد أو على لامتناهٍ جديد. مثلاً عندما تعارض الحياةُ بينِ أجزائها اثنين باثنين، فهي تتخلى عن نمو أو تكثير لامحددين لتشكيل مجموعات لأشكال كلٍ محصورة، إلا أنها تربح بهذا لامتناهياً من صنف آخر، تكرار من طبيعة أخرى، تكرار النشوء، انظر: Jean Gabriel Tarde, *L'Opposition universelle: Essai d'une théorie des contraires* (Paris: Alcan, 1897),

والتكيف ذاته هو هيئة تتشابك تحتها تياراتٌ تكرارية، وتندمج في تكرار أعلى. وإن ظهر الاختلافُ بين صنفين من التكرار، وافترض كلُّ تكرار اختلافاً من درجته عينها (المحاكاة بوصفها تكرار اختراع، وإعادة الإنتاج بوصفها تكرار تغير، والإشعاع بوصفه تكرار اضطراب والجمع (Summation) بوصفه تكراراً تفاضلياً، انظر: Jean Gabriel Tarde, *Les* = *Lois de l'imitation: Etude sociologique* (Paris: Alcan, 1890),

يكوّن توليفُ الزمن الحاضرَ في الزمن. وليس أن الحاضرَ بُعدٌ للزمن، فالحاضر وحده يوجد. ويكوِّن التوليفُ الزمنَ بما هو حاضر حيّ، والماضيَ والمستقبلَ بوصفهما بُعْدَي هذا الحاضر. غير أن هذا التوليفَ ضمن ـ زمني، مما يعني أن هذا الحاضر يمضي. يمكننا بلا شكّ أن نتصور حاضراً دوماً، حاضراً متمادياً في الزمن. ويكفي أن نجعل التأملَ يتناول لامتناهيَ تتابعِ اللحظات. غير أن ليس هناك من

إنما على مستوى أعمق، التكرار هو بالأحرى «من أجل» الاختلاف. لأنه لا التعارض ولا التكيف يظهران الصورة الحرة للاختلاف: الاختلاف «الذي لا يعارض شيئاً ولا يفيد بشيء» بوصفه «الغاية النهائية للأشياء»، انظر: Tarde, *L'Opposition universelle: Essai d'une théorie des contraires*, p. 445,

من وجهة النظر هذه، التكرار هو بين اختلافين، ويجعلنا ننتقل من نظام اختلاف إلى نظام آخر: من الاختلاف الخارجي إلى الاختلاف الداخلي، من اختلاف العناصر إلى الاختلاف المجاوز، من الاختلاف اللامتناهي الصغر إلى الاختلاف الشخصي والمونادولوجي. التكرار هو إذاً السياق الذي به لا يزيد الاختلافُ ولا ينقص، غير أنه يذهب «وهو يختلف» و«يتخذ ذاته كهدف لنفسه»، انظر: Jean Gabriel Tarde, «Monadologie et sociologie,» et «La Variation universelle,» dans: Jean Gabriel Tarde, *Essais et mélanges sociologiques* (Paris: Lyon, 1895),

من الخطأ بشكل كامل أن يُختزل علمُ اجتماع تارد إلى مذهب علم نفس أو حتى إلى ضمن-علم نفس. يأخذ تارد على دوركهايم اتخاذه لنفسه ما يجب تفسيره، «تشابه ملايين البشر». ومحل الخيار بين أمرين: معطيات لاشخصية أو مُثُل (Idées) أناس كبار - يحل الأفكار الصغيرة للأناس الصغار، الاختراعات الصغيرة والتداخلات بين التيارات المحاكية. ما بناه تارد هو علم الاجتماع المصغر الذي لا يقام بالضرورة بين فردين، ولكن سبق وتأسس لدى الفرد نفسه والوحيد، (مثلاً التردد بوصفه «تعارضاً اجتماعياً) لامتناهي الصغر»، أو الاختراع بوصفه «تكيفاً اجتماعياً لامتناهي الصغر»، انظر: Tarde, *Les Lois sociales*. بهذه الطريقة، وباعتماد الدراسات بشكل أحادي، يُبيِّن كَيْفَ أن التكرار يجمع ويدمج التغيرات الصغيرة، دوماً من أجل تخليص «المختلف بشكل مختلف»، انظر: Jean Gabriel Tarde, *La Logique sociale* (Paris: Alcan, 1893),

يبدو مجموعُ فلسفة تارد كما يلي: جدل **الاختلاف والتكرار** الذي يؤسِّس إمكانيةَ علم اجتماع مصغر على كلّ الكوسمولوجيا.

إمكانية فيزيائية لحاضر كهذا: إن الإدغام في التأمل يعمل على وصف دائم لنظام تكرار بحسب عناصرٍ أو حالات. ويشكّل بالضرورة حاضراً بمدّة معيَّنة، حاضراً يُستنفَد ويمضي، متغيراً تبعاً للأنواع والأفراد والأجسام العضوية وأجزاء الجسم العضوي المعنية. يمكن لحاضرَين متتابعَين أن يكونا معاصرَين لثالث بعينه، وأكثر امتداداً بعدد اللحظات التي يدغمها. يتجهّز الجسمُ العضوي بديمومة حاضر، بديمومات متنوعة من الحاضر، تبعاً للمغزى الطبيعي لإدغام نفوسِه المتأمِّلة. هذا يعني أن الإرهاقَ يعود في الواقع إلى التأمل. يقال إن مَن لا يفعل شيئاً هو من يرهق نفسه. ويدل الإرهاقُ على هذه اللحظة التي لم يعد ممكناً للنفس فيها، أن تدغم ما تتأمل حيث ينهدم التأملُ والإدغام. نحن نتألف من الإرهاقات بقدر التأملات. لهذا يمكن أن تُفهَم ظاهرةٌ ما باعتبارها الحاجة تحت نوع «النقص»، من وجهة نظر النشاط والتوليفات النشيطة التي تعيّنها، إنما على العكس من ذلك، باعتبارها أقصى «إشباعاً»، و «إرهاقاً»، من وجهة نظر التوليف المتلقي الذي يشرطها. وتُحَدّد بالضبط الحاجةُ الحدودَ القصوى للحاضر المتغير. يمتد الحاضرُ بين ظهورَين للحاجة، ويختلط مع الزمن الذي يدوم فيه تأملٌ ما. ويعبِّر تكرارُ الحاجة وتكرار كلّ ما يتعلق به، عن الزمن الخاص بتوليف الزمن، سمة هذا التوليف الضمن ـ زمنية. يندرج التكرار بشكل أساسي في الحاجة، لأن الحاجة ترتكز على هيئة تتعلق جوهرياً بالتكرار الذي يشكل «لذاته» (Le Pour-soi) التكرار، لذاته بديمومة معيَّنة. وتعرَّف ـ انطلاقاً من تأملاتِنا ـ كلُّ إيقاعاتنا وتحفّظاتنا وأزمنة ردود فعلنا، وآلاف الانشباكات والحواضر والإرهاقات التي نتألّف منها. والقاعدة هي أنه لا يمكننا الذهاب أسرع من حاضرنا الخاص بنا، أو بالأحرى من حواضرنا. تنتمي العلاماتُ، بحسب تعريفنا لها بما هي ملكات عادة، أو إدغامات يحيل بعضُها إلى البعض الآخر، دوماً إلى

الحاضر. وتعود إحدى عظائم الرواقية (Stoïcisme) إلى أنها بيَّنَت أن كلَّ علامة كانت علامةَ حاضرٍ من وجهة نظر التوليف المتلقي، حيث إن الماضي والمستقبل ليسا بالضبط إلا بُعدَي الحاضر ذاته (الندبة هي العلامة، وليست علامة الجرح الماضي، إنما «الواقعة الحاضرة بأن يكون قد حصل جرح»: لِنَقُل إنها تأمُّل الجرح، وتدغم كلّ اللحظات التي تفصلني عنها في حاضر حيّ). أو بالأحرى، نجد هنا المعنى الحقيقيَ للتمييز بين الطبيعي والاصطناعي. وتُعْتَبَر طبيعيةً علاماتُ الحاضر التي تحيل إلى الحاضر فيما تدلّ عليه، العلاماتُ المؤسَّسة على التوليف المتلقي. وعلى العكس من ذلك، تُعْتَبَر اصطناعيةً العلاماتُ التي تحيل إلى ماضٍ أو إلى مستقبلٍ كما إلى أبعادٍ متميزةٍ للحاضر، والتي ربما يتعلقّ حاضرُها بدورِه بها. وتتضمن علاماتٌ كهذه توليفاتٍ نشيطةً، أي الانتقال من المخيِّلةِ العفويةِ إلى الملكات النشيطة للتمثل المتفكر والذاكرة والذكاء.

وتُفْهَم الحاجةُ نفسُها بشكل غير كامل، بحسب البنى السلبية التي سبق ونَسَبْتُها إلى النشاطية. بل لا تكفي إثارة النشاطية أثناء حصولها، والتجهز إذا لم تعيّن الأرضُ المتأملةُ التي تتجهز عليها. هنا أيضاً وعلى هذه الأرض رُحنا نرى في السلبي (الحاجة بوصفها نقص) ظِلّ أرفع سلطة. وتعبّر الحاجةُ عن فغرِ سؤالٍ ما، قبل التعبير عن لا ـ وجود إجابة أو غيابها. التأمل يعني المساءلة. أليست خصوصية السؤال بأن «يَنْتَزِع» إجابةً ما؟ إنه السؤال الذي يقدم في وقت واحد هذه المكابرة أو هذا العناد، وهذا العياء وهذا الإرهاق، التي تقابل جميعها الحاجةَ. أي اختلاف هناك. . .؟ هذا هو السؤال الذي تطرحه النفسُ المتأملةُ على التكرار، والذي ننتزع الإجابةَ عنه من التكرارِ. والتأملات هي أسئلة، والإدغامات التي تُصنَع فيها وتأتي لتملأها، هي كثير من التأكيدات المتناهية التي تتوالد كما تتوالد

الحواضرُ انطلاقاً من حاضر دائم في التوليف المتلقي للزمن. تأتي تصوراتُ السلبي من تسرُّعِنا في فهم الحاجة، بالنسبة إلى التوليفات النشيطة التي تنشأ فقط في الواقع على هذا الأساس. زيادة على ذلك: إذا أعدنا وضع التوليفات النشيطة ذاتها على هذا الأساس الذي تفترضه، نرى أن النشاطيةَ تعني بالأحرى تكوين حقول إشكالية متصلة بالأسئلة. يبيّن كلُّ ميدان السلوك، وانشباك العلامات الاصطناعية والعلامات الطبيعية، وتدخّلُ الغريزة والتعلم والذاكرة والذكاء، كيف تتطور أسئلةُ التأمل نحو حقول إشكالية نشيطة. يقابل التوليفُ الأولُ للزمن تعقيداً أولاً لسؤال ـ مشكلة كما يظهر في الحاضر الحي (إلحاح الحياة). ويَسْتَنِد هذا الحاضرُ الحي ومعه كلُّ الحياة العضوية والنفسية، إلى العادة. مع كونديّاك (Condillac) علينا أن نعتبر العادةَ بمثابة التأسيس الذي تُشتق منه كلُّ الظواهر النفسية الأخرى. إلا أن كلَّ الظواهر الأخرى إما تستند إلى تأملات وإما أنها هي ذاتها تأملات: حتّى الحاجة وحتّى السؤال وحتّى «السخرية».

تشكل إذاً هذه العاداتُ الألف التي نتألف منها ـ هذه الإدغامات وهذه التأملاتُ وهذه الادعاءات وهذه الشبهاتُ وهذه الإشباعاتُ وهذه الإرهاقاتُ وهذه الحواضرُ المتغيرةُ ـ ميداناً أساسياً لتوليفات متلقية. لا تعرَّف الـ «أنا» المتلقية ببساطة، بالتقبلية أي بالقدرة على إبداء إحساسات، ولكن بالتأمل الداغم الذي يكوِّن الجسمَ العضويَ ذاتَه قبل أن يكوِّن إحساساته. وليس لهذه الـ «أنا» ببساطة أيضاً أي سمة: بل لا تكفي مضارعةُ الـ «أنا» وتكثيرها مع الإبقاء لها في كلّ مرة على مجرد شكل مخفَّف، فالأنَوات هي ذوات يرقانية. ويشكِّل عالمُ التوليفات المتلقية نسقَ الـ «أنا» في شروطٍ للتعيين، إلا أنه نسقُ الـ «أنا» المتحللة. نجد الـ «أنا» ما، أن ينشأ في مكان ما تأملٌ خفي، ما أن تقوم بوظيفتها في مكان ما، آلة دغم قادرةٌ في لحظة ما على أن تنتزع اختلافاً من التكرار. لا تمتلك الـ «أنا» تعديلات، فهي ذاتُها تعديلٌ،

وتشير هذه المفردة بالضبط إلى الاختلاف المنتزَع. أخيراً لسنا إلا ما نمتلك، هذا أن الوجود يتشكل هنا بواسطة «امتلاك» ما، أو أن الـ «أنا» المتلقية موجودة. كلُّ إدغام شبهة، ادعاء أي أنه يصدر انتظاراً أو حقاً على ما يدغمه، وينهدم ما أن يفلت منه موضوعُه. وصف صموئيل بيكيت (Samuel Beckett) في كلّ رواياته بيان الخواص التي تستسلم لها ذوات يرقانية بإرهاق وانفعال: سلسلة بحص مولوي (Molloy) وبسكويتات مورفي (Murphy) وملكيات مالون (Malone) ـ يتعلق الأمر دوماً بانتزاع اختلاف صغير، عمومية فقيرة من تكرار عناصر أو تنظيم حالات. إن ضمّ ما دون التوليف النشيط، ميدان التوليفات المتلقية التي نتكوّن منها، تعديلات وانتماءات وملكيات صغيرة، هو بلا شكّ أحد المقاصد الأعمق «رواية الجديدة». وفي كلّ إرهاقاتها المؤلِّفة، وفي كلّ إشباعاتها الذاتية «الوضيعة»، وفي كلّ شبهاتها المثيرة للسخرية، وفي بؤسها وفقرها، تغنّي الـ «أنا» المتحللة أيضاً مجدَ الله، أي مجدَ ما تتأمله وتدغمه وتمتلكه.



من أجل أن يكون التوليفُ الأول(*) للزمن أصيلاً، فإنه يبقى ضمن الزمن. ويكوّن الزمنَ كالحاضر، غير أنه كالحاضر الذي يمضي، لا يخرج الزمنُ من الحاضر، إلا أن الحاضرَ لا يتوقف عن التحرّك بالقفزات التي يتطاول بعضها على البعض الآخر. هذه هي مفارقة الحاضر: تكوين الزمن، ولكن المرور في هذا الزمن المكوَّن. ليس علينا أن ننكر النتيجة الضرورية: يلزم زمن آخر يجري فيه التوليفُ الأول للزمن. يحيل هذا التوليفُ بالضرورة إلى توليفٍ ثانٍ. بتشديدنا على تناهي الإدغام، بيّنا الأثرَ، ولم نبيّن أبداً لماذا مضى

(*) الحاضر الحي للعادة، هو التوليف المتلقي.

الحاضرُ ولا ما منعه من أن يكون متماداً على الزمن. التوليفُ الأول، توليفُ العادة هو حقاً تأسيس الزمن. إلا أن علينا أن نميّز بين التأسيس والأساس. يتعلق التأسيسُ بالأرض، ويبيّن كيف ينشأ شيء ما على هذه الأرض، يحتلها ويمتلكها. ولكن الأساسَ يأتي بالأحرى من السماء، من القمة إلى التأسيسات، ويقيس الأرضَ والمالكَ الواحد بالنسبة إلى الآخر، وفق صفة ملكية. العادة هي تأسيس الزمن، الأرض المتحركة التي يحتلها الحاضرُ الذي يمضي، يمرّ.

المضي، المرور يعني بالضبط طموح الحاضر. ولكن يجب أن يتعين ما يجعل الحاضرَ يمضي، وما يمتلك الحاضرَ والعادة، بوصفه أساس الزمن. أساس الزمن هو الذاكرة. رأينا أن الذاكرة كتوليف نشيط مُشْتَق، استندت إلى العادة(*): في الواقع يستند كلّ شيء إلى التأسيس. ولكن ما يكوّن الذاكرةَ ليس بهذا معطى. ما أن تتأسس فيها الذاكرةُ على العادة، عليها أن تتأسس بواسطة توليف آخر متلقّ، متميز عن العادة. ويحيل التوليفُ المتلقي للعادة ذاته إلى هذا التوليف المتلقي الأعمق، أي توليف العادة: الملكة العادة وآلهة الذاكرة منيموزين (Mnémosyne)، أو حلف السماء والأرض. العادة هي التوليف الأصلي للزمن الذي يكوّن حياةَ الحاضر الذي يمضي، والذاكرة هي التوليف الأساسي للزمن الذي يكوّن وجودَ الماضي (ما يجعل الحاضرَ يمضي).

ويبدو في البداية أن الماضيَ محاصرٌ بين حاضرَين: الحاضر الذي كان، والحاضر الذي بالنسبة إليه مضى. ليس الماضي الحاضرَ القديم ذاته، ولكن العنصر الذي نصوّب فيه على هذا الحاضر القديم. والخصوصية هي أيضاً الآن في المصوَّب إليه أي في ما

(*) التوليف الثاني النشيط للزمن.

«كان»، في حين أن الماضيَ نفسه الـ «كان» بطبيعته عام. الماضي عموماً هو العنصر الذي يُصوّب فيه المرء على كلّ حاضر قديم خصوصاً وكخاص. وتمشياً مع مفردات هوسرل، علينا أن نميّزَ بين الحِفْظ (Rétention) وإعادة الإنتاج (Reproduction).

غير أن ما أسميناه لتونا «اكتسابَ العادة»، كان حالة لحظات متتابعة حصل دغمها في حاضر راهن لديمومة معيَّنة. شكَّلَت هذه اللحظات الخصوصية، أي ماضياً مباشراً يعود بشكل طبيعي إلى الحاضر الراهن. أما الحاضر ذاته، المفتوح على المستقبل بواسطة الانتظار، فقد كوَّن العامَّ. وعلى العكس من ذلك، ومن وجهة نظر إعادة إنتاج الذاكرة، أصبح الماضي (بما هو توسط الحواضر) عامّاً، وأصبح الحاضرُ (الراهن كما القديم) خاصاً. حين يكون الماضي عموماً العنصرَ الذي يمكن التصويبُ فيه على كلّ حاضر قديم يُحْفَظُ فيه، فإننا نجد الحاضرَ القديمَ «ممَثَّلاً» في الراهن. وتتعين الحدود القصوى لهذا هذا التمثل أو إعادة الإنتاج في الواقع بالصلات المتغيرة للتشابه والتجاور المعروفة تحت اسم الترابط. لأنه من أجل أن يُمثَّل الحاضرُ القديمُ، فإنه يشبه الراهنَ ويتفرّق إلى حواضر متزامنة جزئياً بديمومات مختلفة جداً، عندها تتجاور الحواضر الواحد للآخر، وفي حدِّها الأقصى، تتجاور مع الراهن. وعظمة مذهب التداعي هي في تأسيسه لنظرية كاملة للعلامات الاصطناعية على صلات التداعي هذه.

والحال، فإن الحاضرَ القديمَ ليس ممثَّلاً في الراهن، من غير أن يكون الراهنُ ذاتُه ممثَّلا في هذا التمثلِ. ومن شأن التمثل في ماهيته تمثيلُ ليس فقط شيئاً ما، ولكن تمثليته الخاصة به. ليس الحاضران القديمُ والراهنُ إذاً لحظتَين متتابعتَين على خطِّ الزمن، ولكن يضم الراهنُ بالضرورة بُعداً إضافياً بواسطته يمثل، أو يعيد إحضار (Re-présente) القديم، وأيضاً يتمثل فيه. لا يعالَج الحاضرُ

الراهن كما هي حال الموضوع المستقبلي للذكرى، ولكن بمثابة ما يجري تفكّره، في الوقت عينه الذي يشكل فيه ذكرى الحاضر القديم. للتوليف النشيط إذاً مظهران مترابطان، وإن كانا غير متناظرين: إعادة إنتاج وتفكّر، استذكار وتحقق، ذاكرة وفاهمة. لاحظنا غالباً أن التفكّرَ تضمَّنَ بعضَ الزيادة على إعادة الإنتاج. غير أن بعضَ الزيادة هذا هو فقط هذا البُعد الإضافي، حيث يجري تَفَكُّرُ كلِّ حاضر كراهن في الوقت نفسه الذي يجري تمثلُ القديم فيه. «تفرض كلُّ حالة وعي بُعدَ زيادةٍ على البُعدِ الذي يتضمن ذكراه»[4]. وإن أمكن تسمية مبدأ التمثل توليفاً نشيطاً للذاكرة تحت المظهر المزدوج التالي: إعادة إنتاج الحاضر القديم وتفكُّر الراهن. يتأسس هذا التوليفُ النشيط للذاكرة على التوليف المتلقي للعادة، لأن هذه العادة تشكِّل كلَّ حاضر ممكن عموماً. إلا أنها تختلف عنه في العمق: يكمن اللاتناظرُ الآنَ في الزيادة الثابتة للأبعاد، في تكاثرها اللامتناهي. كوّن التوليفُ المتلقي للعادة الزمنَ كاندغام اللحظات تحت شرط الحاضر، غير أن التوليفَ النشيطَ للذاكرة يكوِّنُه كتعليب الحواضر نفسها، أحدها في الآخر. كلُّ المشكلة هي سؤال: تحت أي شرط؟ إنّه بواسطة العنصر المحض للماضي بما هو ماضٍ عموماً، وماضٍ قبلي، نجد حاضراً قديماً كهذا قابلاً لإعادة الإنتاج، والحاضرَ الراهنَ ذاته يُتفكَّر. وبعيداً عن أن يُشتق الماضي من الحاضر أو من التمثل، فإنه يفترَض بواسطة كلّ تمثُّل. بهذا المعنى يتأسس عبثاً التوليفُ النشيطُ للذاكرة على التوليف المتلقي (التجريبي) للعادة، بالمقابل لا يمكن تأسيسُه إلا بتوليف آخر متلق (متعال) خاص بالذاكرة ذاتها. في حين أن التوليفَ المتلقيَ للعادة يكوّن الحاضرَ الحي في الزمن، ويجعل من الماضي والمستقبل العنصرين اللامتناظرين لهذا الحاضر، ويكوّن

---

(4) Michel Souriau, *Le Temps* (Paris: Alcan, 1937), p. 55.

التوليفُ المتلقي للذاكرة الماضيَ المحضَ في الزمن، ويجعل من الحاضرِ القديم ومن الراهن (إذاً من الحاضر في إعادة الإنتاج ومن المستقبل في التفكّر) العنصرَين اللامتناظرَين لهذا الماضي بما هو كذلك. ولكن ماذا يعني الماضي المحض، القبلي عموماً أو بما هو ماض محض؟ إذا كان **المادة والذاكرة** (*Matière et Mémoire*) كتاباً كبيراً، فربما لأن برغسون اخترق بعمق ميدانَ هذا التوليف المتعالي لماضٍ محض، واستخلص منه المفارقات المكوِّنة.

من غير المجدي ادعاء إعادة توليف الماضي انطلاقاً من أحد الحواضر التي تحاصره، إما الماضي الذي كان عليه، وإما الماضي الذي بالنسبة إليه هو الآن ماض. لا يمكننا الاعتقاد في الواقع أن الماضيَ يتكوّن بعد أن كان حاضراً، ولا لأن حاضراً جديداً يظهر. إذا انتظر الماضي حاضراً جديداً ليتكون كماضٍ، لن يمضيَ أبداً الحاضرُ القديم كما لن يأتيَ الجديدُ. لا يمضيً أبداً حاضرٌ إذا لم يمضِ «في الوقت عينه» عندما كان حاضراً. لا يتكون إطلاقاً ماض إذا لم يكن متكوِّناً في البداية، «في الوقت نفسه»، عندما كان حاضراً. هذه هي المفارقة الأولى: مفارقة تزامن الماضي مع الحاضر الذي كان. ويعطينا سببَ الحاضر الذي يمضي. هذا لأن الماضيَ يتزامن مع ذاته كحاضر، وأن كلَّ حاضرٍ يمضي، ويمضي لمصلحة حاضر جديد. وتخرج منه مفارقةٌ ثانيةٌ، مفارقةُ التعايش. لأنه لو تزامن كلُّ ماضٍ مع الحاضر الذي وُجِد، فإن كلَّ الماضي يتعايش مع الحاضر الجديد الذي بالنسبة إليه هو الآن ماض. وليس الماضي «في» هذا الحاضر الثاني، أكثر مما هو «بَعْد» الأول. من هنا الفكرة البرغسونية بأن كلَّ حاضر راهن ليس إلا الماضي بأكمله في حاله الأكثر إدغاماً. ولا يجعل الماضي أحدَ الحواضر يمضي من غير أن يجعل الآخرَ يظهر فجأة، إلا أنه هو لا يمضي ولا يظهر. لهذا،

وبعيداً عن أن يكون بُعداً للزمن، هو توليف الزمن بأكمله، بحيثُ يكون حاضره ومستقبله، بُعْدَيْه. لا يمكننا أن نقول: كان موجودا. لم يعد موجوداً وليس موجوداً، إلا أنه يلحّ ويتماسك ويوجد. يلحّ مع الحاضر الماضي، ويتماسك مع الراهن أو الجديد. هو الـ «في ذاته» الخاص بالزمن (L'En-soi du temps) بما هو أساس أخير للمضي، المرور. بهذا المعنى يشكّل عنصراً محضاً عاماً وقبلياً في كلّ الأزمنة. في الواقع عندما نقول أنه متزامن مع الحاضر الذي كان، نتحدث بالضرورة عن ماض لم يكن قَط حاضراً، لأنه لا يتشكل «بَعْدَ». وطريقته بأن يكون معاصراً لذاته بما هو حاضر، هي بأن يطرح ذاته أنه سبق وكان هنا، وقد افترضه مسبقاً الحاضرُ الذي يمضي وجعله يمضي. لأن طريقته بالتعايش مع الحاضر الجديد، تكون بطرح ذاته في ذاته، وبحفظ ذاته في ذاته، وبأن يفترضه مسبقاً الحاضرُ الجديد الذي لا يظهر إلا بإدغامه. وتكمِّل مفارقةُ الوجود المسبق إذاً الاثنتَيْن الأخريين: يتزامن كلُ ماضٍ مع الحاضر الذي كان، ويتعايش كلُ الماضي مع الحاضر الذي بالنسبة إليه مضى، إلا أن العنصرَ المحض للماضي عموماً، يسبق وجودَ الحاضر الذي يمضي[5].

هناك إذاً عنصرٌ جوهري للزمن (ماضٍ لم يكن قط حاضراً) يؤدي دورَ الأساس. وليس هو ذاته ممثَّلاً. ويكون الممثَّل دوماً الحاضر بوصفه قديماً أو راهناً غير أن الزمنَ ينتشر هكذا في التمثل بواسطة الماضي المحض. ويتناول التوليفُ المتلقي المتعالي هذا الماضي المحض، من وجهة النظر الثلاثية للتزامن والتعايش والوجود

(5) تشكل المفارقاتُ الثلاث موضوعَ الفصل الثالث من **المادة والذاكرة** (*Matière et mémoire*). تحت هذه المظاهر الثلاثة، عارض برغسون بين الماضي المحض أو الذكرى المحض، الموجودة من غير أن تمتلك وجوداً نفسانياً، والتمثل أي الواقع النفساني للصورة-الذكرى.

المسبق. والتوليف النشيط هو على العكس من ذلك، تمثل الحاضر تحت المظهر المزدوج لإعادة إنتاج القديم وتفكّر الجديد. يتأسس هذا التفكّرُ الجديد بواسطة إعادة إنتاج القديم هذه. وإذا امتلك الحاضرُ الجديدُ دوماً بُعداً إضافياً، هذا لأنه يجري تفكّرُه في عنصر الماضي المحض عموماً، في حين أن الحاضرَ القديم هو فقط المصوَّب إليه كخاص من خلال هذا العنصر.

إذا قارَنّا بين التوليف المتلقي للعادة والتوليف المتلقي للذاكرة، نرى كم تغيّرَ تقسيمُ التكرار والإدغام من الواحد إلى الآخر. على أي حال، يظهر بلا شكّ الحاضرُ كثمرة إدغام، إلا أنه يُنسَب إلى أبعاد مختلفة تماماً. في حالة، يكون الحاضر الحال الأكثر إدغاماً للّحظات أو العناصر المتتابعة والمستقلة بعضها عن البعض الآخر في ذاتها، في الحالة الأخرى يشير الحاضرُ إلى الدرجة الأكثر إدغاماً لماضٍ بأكمله يكون في ذاته بمثابة شمولية متعايشة. لنفترض، في الواقع وتمشياً مع ضرورات المفارقة الثانية، أن الماضيَ لا يُحفَظ في الحاضر الذي بالنسبة إليه هو ماض، إلا أنه يُحفَظ في ذاته، بما أن الحاضرَ الراهنَ ليس سوى الإدغام الأقصى لِكُلّ هذا الماضي الذي يتعايش معه. يجب في البداية أن يتعايش هذا الماضي بأكمله مع ذاته، وبدرجات من الإفلات متنوعة. . . والإدغام. ليس الحاضرُ الدرجةَ الأكثر إدغاماً للماضي الذي يتعايش معه، إلا إذا تعايش الماضي في البداية مع ذاته، وبدرجات متنوعة لامتناهية من الإفلات والإدغام، وبدرجات لامتناهية من المستويات (هذا هو معنى الاستعارة البرغسونية الشهيرة للمخروط، أو المفارقة الرابعة للماضي)[6]. لنأخذ ما يسمّى تكراراً في

(6) Henri Bergson, *Matière et mémoire* ([s. l.]: Edition du centenaire, [s. d.]),
تتكرَّر الحياةُ النفسانية عينها إذاً بعدد لامحدد من المرات، على الطبقات المتتابعة للذاكرة، =

حياة ما، وبدقة أكثر في حياة روحية: وتتابع الحواضر، وهي تتعدى بعضها على البعض الآخر. ومع ذلك لدينا انطباع أنه مهما كان اللاتماسك أو التعارضُ الممكنان للحواضر المتتابعة قويين، فإن كلَّ واحدٍ منها يلعب «الحياةَ عينها» على مستوى مختلف. هذا ما يسمّى مصيراً. ولا يقوم المصيرُ أبداً على صلات الحتمية المدرجة بين الحواضر التي تتابع بحسب نظام زمن ممثَّل. ويتضمن بين الحواضر المتتابعة، روابط لا يمكن تحديد موقعها، وأفعالاً عن بُعد، وأنساق استعادة وتجاوب رنين وأصداء، وصُدَفاً موضوعية، وإشارات وعلامات، وأدواراً تُجاوِز الأوضاعَ المكانية والتتابعات الزمنية. كما تُتابَع حواضر تعبّر عن مصير ما، لتَبدو أنها تقوم دوماً بالأمر نفسه، والتاريخَ نفسه بحيث يكون مستوى اختلافها متقارباً: هي هنا نوعاً ما منفلتة، وهناك تقريباً مندغمة. لهذا لا يتفق المصيرُ جيداً مع الحتمية، إلا أنه يتفق بالتأكيد مع الحرية: الحرية تكون باختيار المستوى.

ليس تتابعُ الحواضر الراهنة سوى ظهور شيء أعمق من ذلك: الطريقة التي يستعيد بها كلُّ واحد كلَّ الحياة، ولكن على مستوى أو درجة مختلفة عن المستوى السابق، كلّ المستويات أو الدرجات

= ويمكن أن يتلاعب فعل الذهن عينه على الكثير من الارتفاعات المختلفة...»، المصدر المذكور، ص 250. «هناك مكان لألف وألف تكرار لحياتنا النفسانية، المشكَّلة بقدر من الأجزاء، "A'B', A" B، إلخ. للمخروط عينه»، المصدر المذكور، ص 302. ونلاحظ أن التكرارَ هنا يتعلق بالحياة النفسانية، إنما ليس هو ذاته نفسانياً: لا يبدأ علمُ نفس في الواقع إلا مع الصورة ـ الذكرى، في حين أن أجزاء أو طوابق المخروط ترتسم في الماضي المحض. يتعلق الأمر إذاً بتكرار ما بعد نفساني للحياة النفسانية. من ناحية أخرى، عندما يتكلم برغسون عن «الطوابق المتتابعة»، يجب أن تُفهَم كلمة متتابع بطريقة مصوّرة تماماً، في ضوء عيننا التي تجتاز الرسم الذي اقترحه برغسون؛ لأنه يقال إن كلّ الطوابق تتعايش بعضها مع البعض الآخر في واقعها الخاص بها.

المتعايشة والمقدمة نفسها لخيارنا، من قعر ماضٍ لم يكن أبداً حاضراً. وندعو سمةً تجريبية صلاتِ التتابع والتزامن بين الحواضر التي نتألف منها، وترابطاتها بحسب السببية والتجاور والتشابه وحتّى التعارض. غير إننا نسمّي سمةً نومينالية(*) (Nouménal) صلاتِ التعايش الافتراضي بين مستويات ماض محض، فلا يفعل كلُّ حاضر سوى ترهين أو تمثل أحد هذه المستويات. بإيجاز، ما نعيشه تجريبياً كتتابع حواضر مختلفة من وجهة نظر التوليف النشيط، هو التعايش المتزايد دوماً بين مستويات الماضي في التوليف المتلقي. يدغم كلُّ حاضر مستوى الكل بأكمله، غير أن هذا المستوى سبق وكان إفلاتاً أو إدغاماً. أي أن علامةَ الحاضر هي ممر إلى الحد الأقصى، إدغام أقصى يأتي ليقدس اختيار أي مستوى كان كاختيار هو نفسه داغم أو منفلت في ذاته بين لاتناهي مستويات ممكنة أخرى. وما نقوله عن حياة ما، يمكننا أن نقوله عن عدة حيوات. بما أن كلّ واحدة هي حاضر يمضي، حياة يمكنها أن تستعيد منه حياةً أخرى، على مستوى آخر: كما لو أن الفيلسوفَ والخنزيرَ، المجرمَ والقديس قد لعبوا الماضيَ عينه، على المستويات المختلفة لمخروط هائل. هذا ما يسمّى تقمصاً. يَختار كلُّ واحد ارتفاعه أو نبرتَه ربما كلماتِه، ولكن يبقى الجو عينه، وتبقى البهرجة (Tra-la-la) عينها تحت كلّ الكلمات، بِكُلّ النبرات الممكنة وكل الارتفاعات.

هناك اختلاف كبير بين التكرارين المادي والروحي. **الأول** هو تكرار اللحظات أو العناصر المتتابعة والمستقلة؛ **والآخر** تكرار الكل على مستويات متنوعة متعايشة، كما قال لايبنتز «في كلّ مكان، ودوماً الأمر نفسه على درجات قريبة من الكمال»(7). ويتصل كذلك

(*) تختص بعالم الأشياء في ذاتها.

(7) Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ([s. l.: s. n., s. d.]), livre 1, chap. 1.

التكراران بشكل مختلف جداً عن «الاختلاف» نفسه. ويُنتزَع الاختلافُ من الأول حين تندغم العناصرُ أو اللحظاتُ في حاضر حيّ. ويحتويه في الآخر حين يضم الكلُّ الاختلافَ بين مستوياته. **الأول** عار **والآخرُ** مكسوٌّ؛ **الأول** يخص الأجزاءَ؛ **والآخرُ** يخص الكلَّ؛ **الأول** يخص التتابعَ **والآخرُ** يخص التعايشَ؛ **الأول** راهنٌ، **والآخرُ** افتراضي بالقوة، **الأول** أفقيٌّ **والآخرُ** عاموديٌّ.

الحاضرُ هو دوماً اختلافٌ مدغم، إلا أنه في حالة يدغم اللحظات اللامختلفة، وفي الحالة الأخرى يدغم، وهو ينتقل إلى الحد الأقصى، على مستوى تفاضلي للكل الذي يخص هو نفسه الإفلات والإدغام. وإن كان اختلافُ الحواضر نفسها بين التكرارَين، تكرار لحظات العناصر التي يُنتزَع منها، وتكرارُ مستويات الكل حيث يُضَم. للفرضية البرغسونية، يجب تصور التكرار العاري كغلاف خارجي للمكسو: أي التكرار المتتابع للحظات بوصفه الأكثر إفلاتاً من المستويات المتعايشة، المادة باعتبارها الحلم أو ماضي الروح الأكثر انفلاتاً. من هذين التكرارين، لا الأول ولا الآخر قابل للتمثل بحصر المعنى. لأن التكرارَ المادي ينهدم حين يتكوّن، وليس ممثَّلا إلا بالتوليف النشيط الذي يُسْقِط عناصرَه في فضاء حساب وحفظ. ولكن في الوقت عينه، نجد أن هذا التكرارَ الذي أصبح موضوعَ تمثل، خاضعاً لهوية العناصر أو لتشابه الحالات المحفوظة والمجموعة. وينشأ التكرارُ الروحي في وجود الماضي في ذاته، بينما لا يبلغ التمثلُ ولا يتعلق إلا بالحواضر في التوليف النشيط، ويُخضِع إذاً كلَّ تكرار لهوية الحاضر الراهن في التفكّر، كما لتشابه القديم في إعادة الإنتاج.

إن التوليفات المتلقية هي بديهياً تحت ـ تمثلية. إلا أن كلَّ السؤال بالنسبة إلينا هو أن نعرف إذا كنا نستطيع أن نخترق التوليفَ

المتلقي للذاكرة. العيش نوعا ما الوجود في ذاته للماضي، كما نعيش التوليفَ المتلقي للعادة. ويُحْفَظ كلُ الماضي في ذاته، ولكن كيف يُنْقَذ من أجلنا، كيف يُخْتَرَق في هذا الـ «في ذاته»، من غير اختزاله إلى الحاضر القديم الذي كان أو إلى الحاضر الراهن الذي بالنسبة إليه هو ماض. كيف يُنْقَذ من أجلنا؟ هذه هي تقريباً النقطة التي يستعيدها بروست نيابة عن برغسون. والحال، يبدو أن الإجابة قد أعطيت منذ وقت طويل جداً، وهي التذكر الأفلاطوني. يشير هذا التذكرُ في الواقع إلى توليف متلقٍّ أو ذاكرة لاإرادية، تختلف بالطبيعة عن كلّ توليف نشيط للذاكرة الإرادية. لم يظهر كومبراي (Combray) مجدداً كما كان حاضراً، وليس كما استطاع أن يكون حاضراً، إنما في بريق لم يُعَش أبداً كماضٍ محض يكشف أخيراً لااختزاليته المزدوجة إلى الحاضر الذي كان، ولكن أيضاً إلى الحاضر الراهن الذي يمكنه أن يكوّنه، لصالح اصطدام بين الاثنين. وتمثّل الحواضرُ القديمةُ في التوليف النشيط وراء النسيان، حين ينهزم النسيانُ تجريبياً. ولكن، هنا في النسيان يظهر كومبراي كسحيق تحت شكل ماضٍ لم يكن قط حاضراً: الـ «في ـ ذاته» عند كومبراي. إذا كان هناك «في ـ ذاته» ما (Un en-soi) للماضي، يكون التذكر نومينه (son noumène) أو الفكر الذي يستثمره. لا يحيلنا التذكرُ ببساطة، من حاضر راهن إلى حواضر قديمة، ومن أشكال حبنا الراهنة إلى أشكال حبّ طفولية، ومن عشيقاتنا إلى أمهاتنا. هنا أيضاً لا تأخذ الصلةُ بين الحواضر التي تمضي، بعين الاعتبار، الماضيَ المحض الذي يستفيد منها، لصالح هذه الحواضر، من أجل أن تنبثق تحت التمثل: العذراء التي لم تُعَش قط وراء العشيقة، ووراء الأم المتعايشة مع الواحدة والمعاصرة للأخرى. يوجد الحاضرُ ولكن الماضي وحده يلحّ، ويقدم العنصرَ حيث يمضي الحاضرُ وتتصادم الحواضر. ويشكل صدى الحاضرَين فقط سؤالاً مستمراً يُفصّل في التمثل كحقل

مشكلة، مع الأمر الصارم بالبحث والإجابة والحل. إلا أن الإجابةَ تأتي دوماً من مكان آخر: كلُ تذكر هو إيروسي، سواء يتعلق الأمر بمدينة أو امرأة. إنه دوماً إيروس، النومين الذي يجعلنا نخترق هذا الماضي المحض في ذاته، هذا التكرار العذري، الذاكرة. هو الرفيق، وخطيب الذاكرة. من أين يستمد هذه السلطة، ولماذا يكون استكشافُ الماضي المحض إيروسياً؟ لماذا يمسك إيروس في وقت واحد بسر الأسئلة وبإجاباتها وبالإلحاح في كلّ وجودنا؟ إن لم نكن نمتلك بعدُ الكلمة الأخيرة، ولم يكن من وجود لتوليف ثالث للزمن. . .

* * *

لا شيء يوسّع الثقافةَ زمنياً، أي من وجهة نظر نظرية الزمن أكثر من الاختلاف بين الكوجيتو الكَنْتي والكوجيتو الديكارتي. الكل يجري كما لو أن كوجيتو ديكارت عمِل بقيمتين منطقيتين: التعيين والوجود اللامتعين. يتضمن التعيينُ (أنا أفكر) وجوداً لامتعيناً (أنا موجود لأنه «لنفكر يجب أن نوجد») وبالضبط، يعيّنه كوجودِ كائن مفكّر: أنا أفكر إذاً أنا موجود، أنا شيء يفكِّر. يقوم كلّ النقد الكَنْتي على الاعتراض على ديكارت في أنه يستحيل جعل التعيين يتناول مباشرةً اللامتعين. ويتضمن تعيينُ «أنا أفكر» بديهياً شيئاً لامتعيناً «أنا موجود»، ولكن لا شيء بعد يقول لنا كيف يكون هذا اللامتعينُ قابلاً للتعيين من قبل الـ «أنا» أفكر. «في الوعي الذي لدي عن ذاتي مع الفكر المحض، أني الوجود عينه. وفي الحقيقة لم يعطَ بهذا أيُ أمر بعد عن هذا الوجود كي أفكر»[8]. يضيف كَنْت إذاً قيمة منطقية ثالثة: القابل للتعيين، أو بالأحرى الشكل الذي يكون تحته اللامتعينُ متعيناً (بالتعيين). تكفي هذه القيمةُ الثالثة لتجعل من المنطق هيئةً متعاليةً.

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris: Gibert, 1787), p. 335. (8)

وتكوّن اكتشافَ الاختلاف، ليس أبداً بوصفه اختلافاً تجريبيّاً بين تعيينين، ولكن اختلافاً متعالياً بين التعيين وما يعيّنه. وليس كاختلاف خارجي يفصل، ولكن اختلاف داخلي ينسب قبلياً الوجودَ والفكرَ أحدهما إلى الآخر. وإجابة كَنْت شهيرة: الشكل الذي يكون تحته الوجودُ (Existence) اللامتعينُ متعيناً من قبل الـ «أنا أفكر»، هو شكل الزمن[9]. وتكون نتائجه قصوى: لا يمكن لوجودي اللامتعين أن يتعين إلا في الزمن، كما هو حال وجود الظاهرة، الذات الظاهرية المتلقية أو المتقبلة التي تظهر في الزمن. وإن كان لا يمكن أن تُفهم العفويةُ التي أعيها في الـ «أنا أفكر»، كصفة كائن جوهري وعفوي، ولكن فقط بما هي تأثير «أنا» متلقية تشعر أن فكرها الخاص بها، ذكاءها الخاص به، ما به تقول أنا ـ فاعل، تمارس فيه وعليه وليس به. يبدأ إذاً تاريخ طويل لا يُسْتَنْفَد: أنا ـ فاعل هي أخرى، أو مفارقة الحس الحميم.

تطبق نشاطية الفكر على كائن متقبل، على ذات متلقية، تتمثل إذاً في هذه النشاطية بدلاً من أن تنشّطها، وتشعر بأثرها بدلاً من أن تمتلك مبادرتَها وتعيشها بوصفها آخر فيها. يجب أن تضاف إلى «أنا أفكر» وإلى «أنا موجود»، الـ «أنا» يعني الوضعية المتلقية (ما يسميه كَنْت تقبلية الحدس). ويجب أن نضيف إلى التعيين واللامتعين شكلَ القابل للتعيين، أي الزمن. وأيضاً «أن نضيف» هي كلمة رديئة، لأن الأمر يتعلق بالأحرى بصنع الاختلاف واستبطانه في الوجود وفي الفكر. من جهة إلى أخرى، الـ «أنا ـ الفاعل» هي كما لو أنها مخترَقة بالصدع: هي مصدوعة بشكل الزمن المحض والفارغ. تحت هذا الشكل هي مترابطة الـ «أنا» المتلقية التي تظهر في الزمن. شقّ أو

(9) المصدر نفسه، Analytique، ملاحظة من الفقرة 25.

صدع في الـ «أنا ـ الفاعل»، تلقي في الـ «أنا»، هذا ما يدلّ عليه الزمن. ويشكّل ترابطُ الـ «أنا» المتلقية والأنا ـ الفاعل المصدوعة اكتشافَ المتعالي أو عنصر الثورة الكوبرنيكية.

لم يصل ديكارت إلى خلاصة إلا من شدّة اختزال الكوجيتو إلى اللحظة وإبعاد الزمن والعهد به إلى الله في عملية الخلق المستمر. بشكل عام أكثر، ليس للهوية المفترضة للـ «أنا» من ضامن آخر سوى وحدة الله ذاته. لهذا، فإن إحلال وجهة نظر الـ «أنا» محل وجهة نظر «الله» هي أقل أهمية بكثير مما يقال مادامت الواحدة تَحْفَظ هويةً يجب أن تكون بالضبط للأخرى. ويستمرّ الله بالعيش مادامت الـ «أنا» تتمتع بالبقاء والبساطة والهوية، التي تعبّر جميعها عن تشابهها مع الإلهي. وبالعكس، لا يسمح موتُ الله ببقاء هوية الـ «أنا»، بل يبني ويستبطن في ذاته لاتشابهاً ماهوياً، «لاعلامة» بدلاً من العلامة أو ختم الله. هذا ما رآه كَنْت بعمق، على الأقل مرة واحدة، في نقد العقل المحض: الاختفاء المتزامن للاهوت العقلاني ولعلم النفس العقلاني، الطريقة التي يؤدي بها الموتُ التأملي لله إلى صدع الأنا. إذا قامت أكبر مبادرة للفلسفة المتعالية على إدخال شكل الزمن في الفكر بما هو فكر، فإن هذا الشكل بوصفه شكلاً محضاً وفارغاً، يدلّ بدوره حتماً على الله الميت، الأنا ـ الفاعل المصدوعة والـ «أنا» المتلقية. صحيح أن كَنْت لم يكمل المبادرة: عرف الله والـ «أنا» انبعاثاً عملياً. وحتّى في الميدان التأملي، يُردم الصدعُ سريعاً بواسطة شكل جديد للهوية، الهوية التوليفية النشيطة، في حين أن الـ «أنا» المتلقية، تعرَّف فقط بالتقبلية ولا تملك بهذه الصفة أي سلطة توليف. رأينا على العكس من ذلك، أن التقبلية بما هي قدرة اختبار التأثرات، لم تكن سوى نتيجة، وأن الـ «أنا» المتلقية تتكوّن بشكل أعمق بواسطة توليف هو ذاته متلقٍّ (تأمل ـ إدغام). تصدر عنه إمكانيةُ

تَلَقي الانطباعات أو الإحساسات. من المستحيل الإبقاء على التقسيم الكَنْتي الذي يقوم على جهد أسمى، لإنقاذ العالم من التمثل: يجري تصور التوليف فيه كنشيط، ويستدعي له شكلاً جديداً للهوية في الـ «أنا». ويجري تصوّر التلقي فيه كمجرد تقبلية بلا توليف. وفي تقييم للـ «أنا» المتلقية مغايرٍ تماماً، يمكن استعادة المبادرة الكَنْتية، ويبقي شَكلُ الزمن في وقت واحد على الله الميت وعلى الـ «أنا» المصدوعة. بهذا المعنى، يصحّ القول إن مَخْرِج الكَنْتية ليس عند فيشته أو عند هيغل، ولكن فقط عند هولدرلين (Hölderlin) الذي اكتشَفَ فراغَ الزمن المحض، كما اكتشَفَ في هذا الفراغ، وفي وقت واحد التحويلَ المستمر للإلهي والصدعَ الممدد للأنا ـ الفاعل والانفعال المكوِّن للـ «أنا»[10]. رأى هولدرلين في شكل الزمن هذا ماهيةَ المأسوي أو مغامرةَ أوديب، بوصفها غريزة الموت بصور متكاملة. هل من الممكن عندئذ أن تكون الفلسفة الكَنْتية وريثة أوديب؟

هل أن إدخالَ الزمن في الفكر بما هو فكر، مع ذلك إسهام كَنْت المدهش؟ لأنه بدا أنه سبق وكان للتذكر الأفلاطوني هذا المعنى. والعفوية أسطورة كما التذكر، إلا أنها أسطورة الفوري، لهذا تلائم ديكارت. عندما عارض أفلاطونُ بصراحة التذكرَ بالعفوية، أراد

---

(10) حول الشكل المحض للزمن والصدع أو «القطع» الذي يُدخله في الـ «أنا»، انظر: Friedrich Höderlin, *Remarques sur Oedipe. Remarques sur Antigone*, 10/18 ([s. l.]: [s. n.], 1804),

وشرح جان بوفريه (Jean Beaufret) الذي أشار كثيراً إلى تأثير كَنْت على هولدرلين، في كتاب: Jean Beaufret, *Holderlin et Sophocle* ([s. l.: s. n., s. d.]), surtout pp. 16-26.

حول موضوعة «صدع» الـ «أنا» في صلة أساسية مع شكل الزمن المفهوم بوصفه غريزة الموت، نذكر ثلاثة أعمال أدبية هي مع ذلك مختلفة جداً، انظر: *La Bête Humaine de Zola, La Fêlure de F. S. Fitzgerald, Au-dessous du volcan de M. Lowry*

أن يقول إن العفوية تُمَثِّل فقط الصورةَ المجردةَ للمعرفة، ولكن الحركة الواقعية للتعلم تتضمن في النفس تمييزَ «قبل» و«بعد»، أي إدخال زمن أول لنسيان ما عرفناه، لأننا يحصل لنا أن نعثر في زمن ثان على ما نسيناه[11]. ولكن كلّ السؤال هو تحت أي شكل يُدْخِل التذكرُ الزمنَ؟ حتّى بالنسبة إلى النفس، يتعلق الأمر بالزمن الفيزيائي، زمن الطبيعة (Physis) المرحلي أو الدائري الخاضع للأحداث التي تمر فيه، أو الحركات التي يقوم بقياسها، أو للتناسخات التي تؤكده. يجد هذا الزمنُ بلا شكّ أساسه في في ذاته (Un en-soi) ما، أي في الماضي المحض للأمثول الذي يرتِّب نظامَ الحواضرِ في دائرة، بحسب تشابهاتها المتناقصة والمتزايدة مع المثل الأعلى، ولكن الذي يُخْرِج أيضاً من الدائرة النفسَ التي عرفت أن تحفظ لنفسها أو تعثر على موطن الـ «في ـ ذاته». يبقى أن الأمثولَ هو كما هي حال الأساس الذي تنتظم الحواضرُ المتتابعة في دائرة الزمن انطلاقاً منه، وإن قام الماضي المحض الذي عرّفه أيضاً بالضرورة هو نفسه بمفردات الحاضر، بالتعبير عن ذاته بوصفه حاضراً قديماً أسطورياً. كان هذا كلّ التباس معنى التوليف الثاني للزمن، كلّ إبهام الذاكرة. لأن هذه الذاكرةَ تتجاوز عالَمَ التمثل، وتسيطر عليه من أعلى ماضيها المحض: هي أساس في ذاته، نومين، أمثول. إلا أنها أيضاً متعلّقة بالتمثل الذي تؤسسه، وترفع من مبادئ التمثل، بمعنى الهوية التي تجعل منها سمةَ النموذج السحيق، والتشابهَ الذي تجعل منه سمةَ الصورة الحاضرة: الـ «عينه» والمتشابه. ولا تختزَل إلى الحاضر، وتفوق التمثلَ. ومع ذلك لا تفعل سوى جعل تمثل الحواضر دائرياً أو لامتناهياً (حتى عند لايبنتز أو عند هيغل مازال الذاكرة تؤسِّس

---

(11) حول التعارض البيّن بين التذكر والفطرة، انظر: Platon, *Phédon* ([s. l.: s. n., s. d.]), 76 a-d.

انتشارَ التمثل في اللامتناهي). إنّه عدم كفاية الأساس، بأن يكون نسبياً مع ما يؤسسه، بأن يستعير السمات التي يؤسسها، ويبرهن ذاته بها. بل إنه بهذا المعنى يصنع دائرةً: يُدخِل الحركةَ إلى النفس بدلاً من إدخال الزمن إلى الفكر. كذلك فإن الأساسَ هو تقريباً «مكوّع»، وعليه أن يلقي بنا نحو ما وراء ما، ويتجاوز التوليفُ الثاني للزمن ذاتَه نحو توليفٍ ثالث يندد بوهم الـ «في ـ ذاته» كما لو أنه أيضاً مترابط بالتمثل. إن «في ـ ذاته» الماضي والتكرار في التذكر هما ضرب من «الأثر» بوصفه أثر بصري أو بالأحرى الأثر الإيروسي للذاكرة ذاتها.

ماذا يعني: الشكل الفارغ للزمن أو التوليف الثالث؟ يقول أميرُ الشمال «الزمن هو خارج محاوِرِه». هل من الممكن أن يقول فيلسوفُ الشمال الأمر نفسه، ويكون هاملتيّاً (Hamlétien) لأنه أوديبي؟ ويضمن المحورُ (Gond)، الأصل (Cardo)، بالضبط، إخضاعَ الزمن للجهات الأصلية (Points cardinaux) حيث تمر الحركاتُ النظامية التي يقوم بقياسها (الزمن وعدد الحركة بالنسبة إلى النفس بقدر ما هو بالنسبة إلى العالم). وعلى العكس من ذلك، يدلّ الزمن خارج محاوره على الزمن المجنون، الخارج عن المنحنى الذي أعطاه إياه إله متحرر من صورته الدائرية البسيطة جداً، والمنعتق من الأحداث التي شكّلَت محتواه، قالباً صلتَه بالحركة، وبإيجاز مكتشفاً ذاتَه كشكل فارغ ومحض. ويَجْري الزمنُ هو نفسُه (أي يتوقف ظاهرياً عن أن يكون مجرد دائرة). يتوقف عن أن يكون أصلياً (Cardinal) ويصير تراتبياً (Ordinal)، نظام محض للزمن. قال هولدرلين إن الزمن يتوقف عن «التطابق بالقافية»، لأنه يتوزع بشكل غير متساو بين جهتي «القطع» الذي بناء عليه لا تعود البدايةُ تتلاقى مع النهاية. يمكننا أن نعرِّف نظامَ الزمن بهذا التوزيع الشكلي محضاً للامتساوي، في ضوء قطع ما. يَجري إذاً التمييزُ بين ماضٍ طويل

تقريباً، ومستقبل متناسب بشكل معكوس، ولكن المستقبل والماضي ليسا هنا تعيينين تجريبيين وديناميين للزمن: هما سِمَتان شكليتان وثابتتان تصدران عن النظام القبلي باعتباره توليفاً جامداً للزمن. والزمن جامد بالضرورة، لأنه لم يعد خاضعاً للحركة؛ فهو شكل التغير الأكثر جذرية، ولكن شكل التغير لا يتغير. إنه القطع والقبل والبعد، التي ينظمها مرة واحدة وأخيرة، والتي تكوّن صدع الـ «أنا» (القطع هو بالضبط نقطة ولادة الصدع).

لا يعرَّف فقط الزمنُ الذي ارتد إلى محتواه التجريبي وقَلَبَ أساسَه الخاص به، بنظام شكلي فارغ، ولكن أيضاً بمجموع وسلسلة. **أولاً**، تقابل فكرةُ مجموعِ الزمنِ ما يلي: يجب أن يتعيّن أي قطع كان في صورة فعل، حدث وحيد وباهر، متطابق مع الزمن بأكمله. توجد هذه الصورةُ نفسُها تحت شكلٍ ممزَّق إلى قطعتين غير متساويتين، ومع ذلك تجمّع مجموعَ الزمن. يجب أن تدعى رمزاً في ضوء أجزاء غير متساوية تشتملها وتجمّعها، إلا أنها تجمّعها كغير متساوية. يعبّر رمزٌ كهذا متطابقٌ مع مجموع الزمن، عن ذاته بطرق كثيرة: إخراج الزمن عن محاوره، وجعل الشمس تسطع، والاندفاع في البركان، وقتل الله أو الأب. تشكّل هذه الصورةُ الرمزيةُ مجموعَ الزمن كما يجمِّع القطع والقبلَ والبعدَ. غير أنها تجعل سلسلةَ الزمن ممكنةً، كما تجري توزيعَها في اللامتساوي. هناك في الواقع دوماً زمنٌ حيث يُطرَح الفعل في صورته باعتباره «كبيراً جداً بالنسبة إلَيّ». هذا هو ما يعرِّف قبلياً الماضيَ أو القبلَ: ليس مهمّاً أن يتحقق الحدثُ هو ذاتُه أم لا، وأن يكون قد سبق وحصل الفعل أم لا. لا يتوزع الماضي والحاضرُ والمستقبلُ بحسب هذا المقياس التجريبي. سبق وصنع أوديب الفعل، وهاملت ليس بعد. ولكن مهما يكن من أمر، فإنّهما يعيشان الجزءَ الأولَ من الرمز في الماضي، يعيشان هما

ذاتُهما ويُرمى بهما في الماضي، بما أنهما يَعتبران أن صورةَ الفعل كبيرة جداً بالنسبة إليهما. والزمن الثاني الذي يحيل إلى القطع ذاتِه هو إذاً حاضر التحول، والصيرورة متساوياً مع الفعل، وانشطار الأنا، وإسقاط أنا مثالية في صورة الفعل (أكّدته رحلةُ هاملت في البحر أو نتيجةُ تقصّي أوديب: يصير البطلُ «قادراً» على الفعل). أما الزمن الثالث الذي يَكْتَشِف المستقبلَ ـ فيدلّ على أن الحدثَ والفعل يمتلكان تماسكاً سرياً يستبعد تماسكَ الـ «أنا»، ينقلب ضدّ الـ «أنا» التي صارت متساوية بهما، ويسقطها في ألف قطعة، كما لو أن حاملَ العالم الجديد كان غضوباً ومشتتاً بسطوع ما، يجعل المتكثّرَ يولَد: ما تساوت الـ «أنا» به هو اللامتساوي في ذاته. هكذا إذاً تتقابل الأنا ـ الفاعل المصدوعة تبعاً لنظام الزمن، والـ «أنا» المنقسمة تبعاً لسلسلة الزمن، وتجدان مخرجاً مشتركاً: في الإنسان بلا اسم وبلا أسرة وبلا صفات وبلا «أنا» وبلا «أنا ـ فاعل»، الـ «عامي» (Plébéien) واضع اليد على سرّ ما، إنسان أعلى تدور أعضاؤه المبعثرة حول صورة سامية.

كلّ شيء تكرارٌ في سلسلة الزمن، بالنسبة إلى هذه الصورة الرمزية. الماضي ذاته تكرار بالنقص، ويحضّر هذا التكرارُ الآخرَ المكوَّن بواسطة التحول في الحاضر. ويحدث أن المؤرخَ يبحث عن تقابلاتٍ تجريبيةٍ بين الحاضر والماضي.، ولكن لا تشكل هذه الشبكةُ من التقابلات التاريخية، مهما كانت غنية، تكراراً إلا بالتشابه أو التماثل، في الحقيقة، الماضي هو في ذاته تكرار، والحاضر كذلك على نمطين مختلفين يتكرران الواحد في الآخر. لا وجود لوقائعِ تكرار في التاريخ، إلا أن التكرارَ هو الشرط التاريخي الذي تحتَه يَنْتُج شيء جديد فعلياً. وما يَظهرُ أمام تَفَكُّرِ المؤرخ، ليس التشابهُ بين لوثر وبولس، وبين ثورة 89 والجمهورية الرومانية. . . إلخ، ولكن

يتعين على الثوريين في البداية أن يعيشوا حياتَهم كما يعيشها «رومان منبعثون من الموت»، قبل أن يصبحوا قادرين على الفعل الذي بدؤوا بتكراره على نمطٍ ماضٍ خاص بهم، بالنسبة إليهم، إذاً في شروط بحيث تتطابقَ بالضرورةً مع صورة من الماضي التاريخي. والتكرارُ هو شرطُ الفعل قبل أن يكون مفهومَ التفكّر. نحن لا ننتج شيئاً جديداً إلا بشرط أن نكرر مرةً واحدة على هذا النمط الذي يكوِّن الماضيَ، ومرةً أخرى في حاضر التحول. وما نتج ليس بشكل مطلق الجديدَ ذاتَه ، وليس بدوره أمراً آخر سوى تكرار، التكرار الثالث، هذه المرة بالإفراط، هو تكرار المستقبل بما هو عود أبدي. لأننا وإن استطعنا أن نعرض العَوْد الأبدي(*) كما لو أنه أثّر على كلّ السلسلة أو مجموع الزمن، الماضي والحاضر كالمستقبل، يبقى هذا العرضُ فقط قائماً مسبقاً، ولا قيمةَ له إلا قيمة إشكالية وغير متعينة، ولا وظيفة له إلا وظيفة طرح مشكلة العَوْد الأبدي.

لا يتعلق العَوْد الأبدي ولا يمكنه أن يتعلق في حقيقته الباطنية، إلا بالزمن الثالث للسلسلة. وهنا فقط يتعين. لهذا يسمّى حرفياً إيمان المستقبل، إيمان بالمستقبل. لا يؤثِر العَوْد الأبدي إلا على الجديد، أي على ما نتج تحت شرط النقص وبتوسط التحول. إلا أنه لا يعيد لا الشرط ولا الفاعل الحقيقي. على العكس من ذلك يبعدهما وينكرهما بِكُلّ قوته النابذة. يشكّل استقلاليةً ذاتيةً للإنتاج، واستقلالَ العمل. هو تكرار بالإفراط لا يسمح ببقاء شيءٍ من النقص، ولا من الصيرورة ـ متساوياً. هو ذاته الجديد، كلّ الجدة. هو لوحده الزمن

(*) يستعيده دولوز من نيتشه. وبحسب تصور نيتشه لا يتعلق العود الأبدي بمجموع الزمن بل يتناول المستقبل، ولا يؤثر إلا في الجديد، مستبعداً بهذه العودة الفاعل الحقيقي والشرط معاً.

الثالث من السلسلة، المستقبل بما هو كذلك. كما يقول كلوسوفسكي هو هذا التماسكُ السري الذي لا يُطرَح إلا باستبعاد تماسكي الخاص بي وهويتي الخاصة بي وهوية الـ «أنا» وهوية العالم وهوية الله. لا يعيد سوى العاميَّ، الإنسانَ بلا اسم. يجرفُ إلى حلقتِه اللهَ الميتَ والـ «أنا» المتحللة. لا يعيد الشمسَ لأنه يفترض سطوعَها. ولا يتعلق إلا بالضبابيات، يختلط معها ولا يمتلك أي حركة إلا بالنسبة إليها. لهذا ما دمنا نعرض العَوْد الأبديَّ كما لو أنه أثّر في مجموعِ الزمنِ، فإننا نبسّط الأشياءَ، كما قال زرادشت مرةً للشيطان. نحن نجعل منه لازمةً مكررةً، كما قال مرةً أخرى لحيواناته. يعني: إننا نبقى عند الدائرة البسيطة جداً، ومحتواها هو الحاضر الذي يمضي، وهيئتها ماضي التذكر. ولكن الضبط، يهدم نظامُ الزمن، الزمنَ بوصفه شكلاً محضاً وفارغاً في هذه الدائرةَ هنا. والحال، يهدمها، ولكن لمصلحة دائرةٍ أقل بساطة وأكثر سرية بكثير وأكثر تعرجاً بكثير وأكثر ضبابية، دائرةٍ منحرفة المركز أبدياً، دائرة مزاحةٍ عن مركزِها للاختلاف الذي يعيد التشكلَ فقط في الزمن الثالث للسلسلة. لم يحطم نظامُ الزمن دائرةَ الـ «عينه»، ولم يضع الزمنَ في سلسلة إلا لإعادة تشكيل دائرة الآخر في نهاية السلسلة. ليست «مرة واحدة وأخيرة» الخاصة بالنظام هنا إلا في «كلّ مرات» الدائرة النهائية الخفية. ليس شكلُ الزمن هنا إلا لكَشف اللاشكلي في العَوْد الأبدي. ليست الشكلانيةُ القصوى هنا إلا لاشكلي مفرط (Unförmliche de Höderlin). على هذا النحو كان تجاوز الأساسَ إلى «بلا أساس»، الـ «لا ـ أساس» (Effondement) الكلي الذي يدور حول ذاتِه ولا يعيد إلا المستقبل، ما سيأتي[12].

---

(12) ملاحظة حول ثلاثة تكرارات. ـ تدور نظرية التكرار التاريخي عند ماركس، كما تظهر ولاسيما في **الثامن عشر من برومير** (*Le Dix-huit Brumaire*) حول المبدأ الآتي الذي لا =

إذاً، لم يعد الحاضرُ والماضي بدورهما في هذا التوليف

يبدو أن المؤرخين فهموه بشكل كافٍ: أن لا يكون التكرارُ في التاريخ تماثلاً أو مفهومَ تفكُّرِ المؤرخ، ولكن في البداية شرطَ الفعل التاريخي ذاته. في صفحاتٍ جميلةٍ جداً، ألقى هارولد روزنبرغ (Harold Rosenberg) الضوءَ على هذه النقطة: لا يمكن للاعبي التاريخ وفاعليه الحقيقيين أن يبدعوا إلا بشرط أن يتماهوا مع صور من الماضي. بهذا المعنى التاريخ مسرح. «أصبح نشاطُهم بشكل عفوي تكرارَ دورٍ قديم... إنها الأزمة الثورية، الجهد الذي يُبذل لإبداع بعض الجديد بأكمله، الذي يجبر التاريخَ على أن يتغطى بالأسطورة»، انظر: Harold Rosenberg, *La Tradition du nouveau*, traduit de l'américain par Anne Marchand (Paris: Editions de minuit, 1959), chap. 12, «Les Romains ressuscités,» pp. 154-155.

بحسب ماركس، يكون التكرارُ هزلياً، عندما يدور دورةً قصيرةً، أي عندما يشكل ضرباً من التراجع ضدّ إبداعٍ أصيلٍ بدلاً من أن يؤدي إلى التحول وإلى إنتاج الجديد. ويحلّ المتنكرُ الهزليُّ محل التغير المأسوي. ولكن يبدو عند ماركس، أن هذا التكرار الهزليَّ أو البشع يأتي بالضرورة بعد تكرارِ المأسوي التطوري أو المُبدع (تتكرر «كلُ الأحداثُ الكبيرةُ والشخصياتُ التاريخيةُ تقريباً مرتين... المرة الأولى بوصفها مأساة، المرة الثانية بوصفها تهريجاً»). ولكن لا يبدو هذا النظامُ الزمنيُ إطلاقاً أنه مؤسّس. ويعمل التكرارُ الهزليُّ بسبب النقص، بحسب نمط الماضي الخاص به. ويجابه البطلُ بالضرورة هذا التكرارَ مادام «الفعل كبيراً جداً بالنسبة إليه»: فقتل بولونيوس (Polonius) بسبب النقص (بالصدفة) هزلي؛ والتقصي الأوديبي أيضاً. يأتي التكرارُ المأسوي لاحقاً، أنّه لحظة التحول. في الحقيقة لا تمتلك هاتان اللحظتان استقلالاً، ولا توجدان إلا بالنسبة إلى لحظة ثالثة ما وراء الهزلي والمأسوي: التكرار الدرامي في إنتاج شيء جديد يستبعد البطلَ نفسه. ولكن عندما يكون استقلالُ العنصرين الأولَين مجرّداً، أو يصيران جنسين، عندها يتبع الجنسُ الهزليُ الجنس المأسوي، كما لو أن فشل التحول المرفوع إلى المطلق، افترض تحولاً سبق وحصل.

من الملاحَظ أن البنية بثلاثة أزمنة للتكرار هي بنية هاملت بقدر ما هي بنية أوديب. وبيّن هذا هولدرلين بالنسبة إلى أوديب بصرامة لا تضاهى: القَبل والقطع والبَعْد. وأشار إلى أنه أمكن للأبعاد المتعلّقة بالقبل وبالبعد أن تتغير بحسب وضعية القطع (هكذا موت أنتيغونا السريع بالتعارض مع تيهان أوديب الطويل). إلا أن الجوهري هو بقاء البنية الثلاثية. في هذا الصدد، فسر روزنبرغ (Rosenberg) هاملت بطريقة مطابقة تماماً للترسيمة الهولدرلينية مادام القطعُ مكوَّناً بواسطة الرحلة في البحر، المصدر المذكوٰر، الفصل 11، ص 136-151. ولا يشبه هاملت أوديب فقط من ناحية المادة بل أيضاً من ناحية الشكل الدرامي.

لا تمتلك الدراما إلا شكلٍ يجمع التكرارات الثلاثة. من البديهي أن يكون **زرادشت** لنيتشه دراما أي مسرحاً. يحتل القَبلُ أكبرَ جزء من الكتاب على نمط النقص أو الماضي: هذا =

الأخير للزمن إلا بُعدَي المستقبل: الماضي كشرط والحاضر

= الفعل كبير جداً بالنسبة إليَ (انظر: فكرة «الشحوب الإجرامي»، أو كلّ التاريخ الهزلي لموت الله، أو كلّ خوف زرادشت أمام وحي العَوْد الأبدي - «ثمارُكَ ناضجة إلا إنّك أنت لست ناضجاً لِكُلّ ثمارك»). ثمّ تأتي لحظةُ القطع أو التحول، «العلامة» حيث يصبح زرادشت قادراً. نقص اللحظة الثالثة، نقص الإيحاء وتأكيد العَوْد الأبدي، مضمّناً موتَ زرادشت. ومعروف أنه لم يكن لدى نيتشه الوقتُ لكتابة هذا الجزء الذي خطط له. لذلك استطعنا بشكل ثابت أن نعتبر أن المذهب النيتشوي عن العَوْد الأبدي لم يُقل، وخصّص لعمل مستقبلي: لم يَعرض نيتشه إلا لشرطِ الماضي والتحول الحاضر، ولكن ليس للامشروط الذي كان يجب أن ينتج عنه كـ «مستقبل».

ونعثر، وسبق ووجدنا موضوعة الأزمنة الثلاثة في معظم التصورات الدورية: هكذا العهود الثلاثة عند يواكيم دو فلور (Joachim de Flore)، أو الأزمنة الثلاثة عند فيكو (Vico)، زمن الآلهة وزمن الأبطال وزمن البشر. الأول هو بالضرورة بسبب النقص، وبمثابة مغلق على ذاته؛ الثاني مفتوح يشهد على تحول بطولي؛ ولكن الأكثر أساسية أو الأكثر إلغازاً هو في الثالث الذي يلعب دورَ «المدلول» بالنسبة إلى الاثنين الآخرَين (هكذا كتب يواكيم: «هناك شيئان دالآن اثنان بالنسبة إلى شيءٍ مدلول»، انظر: Joachim de Flore, *L'Evangile éternel* (Paris: Rieder, [s. d.]), p. 42,

يجهد بيار بالانش (Pierre Ballanche) الذي يدين بالكثير إلى يواكيم وإلى فيكو مجتمعَين، لتعيين هذا الزمن الثالث باعتباره زمن العامة (plebeian)، عوليس (Ulysse) أو «شخص»، «الإنسان بلا اسم»، قتل الملك أو الأوديب الحديث الذي «يبحث عن الأعضاء المبعثرة للضحية الكبيرة»، انظر: Pierre Simon Ballanche, *Essais de palingénésie sociale*, 2 vols. (Paris: Imp. de Jules Didot aîné, 1827-1829).

علينا أن نميز من وجهة النظر هذه بين عدة تكرارات ممكنة لا تتفق بالضبط:

1 ـ تكرارٌ ضمن ـ دوري يقوم في الطريقة التي يُكَرِّر بها الزمنان الأولان الواحدَ الآخرَ، أو بالأحرى يكرِّران «الشيء» عينَه، نشاطاً أو حدثاً آتياً. هي بشكل خاص أطروحة يواكيم التي تشكّل جدولَ مطابقات بين عهدَي **الكتاب المقدس** القديم والجديد. ولكن لا يمكن بَعد لهذه الأطروحة أن تتجاوز تماثلات التفكّر وحدها.

2 ـ تكرارٌ دوري حيث يُفْتَرَض أنه في نهاية الزمن الثالث، وفي الحافة القصوى لانحلال ما، يعيد الكلُّ البدءَ في الزمنِ الأول: تقوم التماثلات إذاً بين دورتين (فيكو).

3 ـ إلا أن كلَّ المشكلة هي: أليس من وجود لتكرار خاص بالزمن الثالث، والذي يستحق وحده اسم العَوْد الأبدي؟ لأن ما كرره الزمنان الأولان، كان شيئاً لا يظهر لذاته إلا في الثالث؛ ولكن في الثالث يتكرر هذا «الشيء» في ذاته. سبق وكانت «الدلالتان» مكرَّرتين، ولكن المدلولَ في ذاته هو تكرار محض. وبالضبط، يكفي هذا التكرارُ الأعلى الذي =

كفاعل حقيقي. كوّن التوليفُ الأولُ توليفُ العادة، الزمنَ كحاضر حيّ، في تأسيس متلقٍّ يتعلق به الماضي والمستقبل. وكوّن التوليفُ الثاني، توليفُ الذاكرة، الزمنَ كماضٍ محض، من وجهة نظر أساس يجعل الحاضرَ يمضي ويجعل منه آخر. ولكن في التوليف الثالث، لم يعد الحاضرُ إلا لاعب، مؤلّف (auteur)، فاعل حقيقي، مصيره أن يُمحى. ولم يعد الماضي إلا شرطٍ يعمل بالنقص. ويكوّن توليفُ الزمن هنا مستقبلاً يؤكّد في وقت واحد الطابعَ اللامشروطَ للإنتاج بالنسبة إلى شرطه، واستقلال العمل بالنسبة إلى مؤلّفه أو لاعبه. وينكشف الحاضرُ والماضي والمستقبلُ كتكرار من خلال ثلاثة توليفات، ولكن في أنماطٍ مختلفة جداً. الحاضرُ هو المكرِّرُ، والماضي هو التكرارُ عينُه، غير أن المستقبلَ هو المكرَّر. والحال، فإن سرَّ التكرار في مجموعه هو في المكرَّر، بوصفه مدلولاً مرتين. التكرار الملكي هو تكرار المستقبل الذي يُخضِع التكرارَين الآخرَين له، ويجرّدهما من استقلالهما الذاتي. لأن التوليفَ الأول لا يتعلق إلا بالمحتوى وبتأسيس الزمن. ويتعلق التوليفُ الثاني بأساسه، ولكن يضمن التوليفُ الثالثُ في الماوراء النظامَ، والمجموعَ، والسلسلةَ والهدفَ النهائيَ للزمن. تمر فلسفةٌ للاختلافِ بِكُلّ «المراحل»، ويُحْكَم عليها بتكرار التكرار عينه. إلا أنها تضمن برنامجَها من

جرى تصوّره بوصفه عوداً أبدياً في الحالة الثالثة لتصحيح الفرضية الضمن ـ دورية ومناقَضَة الفرضية الدورية في وقت واحد. من ناحية، في الواقع، لم يعد التكرارُ يعبّر في اللحظتين الأوليين عن تماثلات التفكّر، ولكن عن شروط النشاط التي، تحتها، يَنتُج العَوْد الأبديُ فعلياً؛ من ناحية أخرى، لا تعود هاتان اللحظتان الأوليان، بما أنهما على العكس من ذلك قد ألغيتا بواسطة إعادة العَوْد الأبدي في الثالثة. من وجهتي النظر هاتين، كان نيتشه على صواب بالعمق بمعارضة تصوره بِكُلّ تصور دوري، انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Werke, Kröner* ([n. p.: n. pb., n. d.]), XII, 1ère partie, paragraphe 106.

خلال هذه المراحل: جعل من التكرار مقولة المستقبل، استخدام تكرار العادة وتكرار الذاكرة، ولكن استخدامهما بمثابة مرحلتين وتركهما على طريقه ـ الصراع بِيَد ضدّ الملكة العادة، وبالأخرى ضدّ الذاكرة ـ رفض محتوى تكرار يسمح بين بين بـ «انتزاع» الاختلاف (الملكة العادة) ـ رفض شكل تكرار يضم الاختلافَ، ولكن لإخضاعِه كذلك للعينه وللمتشابه (الذاكرة)، رفض الدورات البسيطة جداً، الدورة التي يتعرض لها حاضرٌ عاديٌ (الدورة العادية)، كما الدورة التي ينظمها ماض محضٌ (الدورة المتذكرة أو السحيقة)، تغيير أساس الذاكرة إلى مجرد شرط الغياب، ولكن أيضاً تأسيس عادة في إخفاق الـ «ملكة العادة»، وتحول الفاعلِ الحقيقي، إبعاد الفاعل الحقيقي والوضع، الشرط باسم العمل أو النتيجة ـ جعل من التكرار ليس ما «يُنْتَزَع» منه اختلافٌ ما، وليس ما يَضُم الاختلافَ بما هو متنوع، ولكن جعل منه فكرَ «المختلف بشكل مطلق» وإنتاجه ـ العمل على أن يكون التكرارُ لذاته الاختلافَ في ذاته.

تُنْعِش أغلبُ نقاط هذا البرنامج بحثاً بروتستانتياً وكاثوليكياً: كيركغارد وبيغي. لم يعرف أحد أن يعارض تكرارَ «ه» بتكرار العادة والذاكرة كما فعل هذان المؤلِّفان. لم يعرف أحدٌ أن يندد بشكل أفضل بعدم كفاية تكرار حاضر أو ماضٍ، وببساطة الدورات، وبفخ التذكرات، وبحالة الاختلافات التي يدّعي «انتزاعها» من التكرار، أو على العكس من ذلك، أن يفهمها بما هي مجرد تنوعات. لم يستند أحد أيضاً إلى التكرار باعتباره مقولة المستقبل. ولم يدحض أحدٌ بالتأكيد الأساسَ القديم للذاكرة، ومعه التذكر الأفلاطوني. لم يَعُد الأساسُ إلا شرط بالنقص، لأنه ضاعَ في الخطيئة، وكان يجب أن يعطى مجدداً في المسيح. وكذلك يجري دحض التأسيس الحاضر للملكة العادة: لا تفلت من تحوّل اللاعبَ أو الفاعل الحقيقي في

العالم الحديث، وإن كان عليه أن يضيّع فيه تماسكَه وحياتَه وعاداتَه[13].

ولكن، إذا كان كيركغارد وبيغي أكبر مكرِّرَين، فإنّهما لم يكونا جاهزَين ليدفعا الثمنَ الضروري. وقد عَهِدا بهذا التكرار الأسمى باعتباره مقولة المستقبل، إلى الإيمان. والحال، يمتلك الإيمانُ بلا شكّ ما يكفي من القوة لهدم العادة والتذكر، وأنا العادات وإله التذكرات، والتأسيس وأساس الزمن. إلا أن الإيمانَ يحثّنا على العثور مرةً واحدةً وأخيرة على الله وعلى الـ «أنا» في انبعاث مشترك للحياة. أنجز كيركغارد وبيغي كَنْت، وحققا الكَنْتيةَ بأن عَهِدا إلى الإيمان، في وقت واحد وبعناية، بتجاوز موت الله التأملي، وتغطية جرح الأنا. هذه هي مشكلتهما من إبراهيم إلى جان دارك: الخطوبة بين أنا يُعْثَر عليها وإله يعطى مجدداً، وإن لم نخرج حقاً من الوضع ولا من الفاعل الحقيقي.

زيادة على ذلك، تتجدد العادةُ وتنتعش الذاكرةُ. ولكن هناك مغامرةٌ للإيمان، بحسبها يكون المرء دوماً مهرِّجَ إيمانه الخاص به وهزليَ مثله الأعلى. هذا أن الإيمانَ يمتلك كوجيتو خاصاً به ويحدد بدوره شرطه، الشعور بالنعمة كنور داخلي. ينعكس الإيمانُ في هذا الكوجيتو الخاص جداً، ويمر بتجربة عدم إعطائه شرطه إلا «معاد ـ

---

(13) حول الطريقة التي يعارض بها التكرار الكيركغاردي الدورة العادية، وأيضاً دائرة أشكال التذكر، وشروح مرسيا إلياد (Mircea Eliade) التي تتعلق بتضحية إبراهيم، انظر: Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*, les essais; 34 (Paris: Gallimard, 1949), pp. 161 ff.,

يستخلص منه المؤلّف جدة مقولات التاريخ والإيمان.

نجد نصّ كيركغارد (Kierkegaard) المهم جداً حول التكرار الحقيقي الذي يجب أن يفلت من أن «ينتزع» منه اختلاف، في: Søren Kierkegaard, *Le Concept d'angoisse* (Paris: Gallimard, 1844), p. 28,

وتشكل النظريةُ الكيركغاردية للشرط وللامشروط وللمختلف بشكل مطلق، موضوعَ كتاب *Miettes philosophiques*.

إعطاؤه»، وأنه ليس فقط منفصلاً عن هذا الوضع، الشرط إنما هو منشطر في هذا الوضع. إذاً لا يعيش المؤمنُ فقط باعتباره خاطئاً ومأسوياً بما أنه محروم من الشرط، ولكن كهزلي ومهرِّج، مظهر خدّاع لذاته، بما أنه منشطر وموضوع تفكّر في الشرط. لا ينظر مؤمنان أحدُهُما إلى الآخر من غير أن يضحكا. وتُستَبْعَد النعمةُ بما أنها معطاة كما تُستَبْعَد باعتبارها ناقصة. قال كيركغارد إنه كان شاعرَ الإيمان أكثر مما كان فارساً، وباختصار كان «فَكِهاً». وليست غلطتُه، ولكن غلطة مفهوم الإيمان. وربما تكون مغامرة غوغول (Gogol) المرعبة أكثر نموذجية أيضاً. كيف لا يكون الإيمانُ عادتَه الخاصةَ به والتذكّرَ الخاصَ به، وكيف يكون التكرارُ الذي يتخذه موضوعاً ـ تكراراً يجري بشكل متناقض مرة واحدة وأخيرة ـ أليس هذا هزلياً؟ يهدر تحته تكرارٌ آخرُ، النيتشوي، تكرارُ العَوْد الأبدي. وهي خطوبة أخرى أكثر جنائزية بين الله الميت والـ «أنا» المتحللة باعتبارهما مشكّلين للوضع الحقيقي للنقص، التحول الحقيقي للفاعل الحقيقي، كلاهما يختفيان في السمة اللامشروطة للإنتاج. ليس العَوْد الأبديُ إيماناً، ولكن حقيقة الإيمان: عَزَلَ القرينَ أو المظهرَ الخداع، وحَرَّرَ الهزليَ ليجعل منه عنصرَ الإنساني الأعلى. لهذا كما يقول عنه أيضاً كلوسوفسكي إنه ليس مذهباً إنما المظهر الخداع لِكُلّ مذهب (أرفع سخرية)، ليس معتقَداً إنما محاكاة ساخرة لِكُلّ معتقد (أرفع فكاهة): معتقد ومذهب سيأتيان أبدياً. جرى حَثُّنا كثيراً على محاكمة الملحد من وجهة نظر المعتقد، الإيمان الذي يُدّعى أنه ينعشه أيضاً، بإيجاز ومن وجهة نظر النعمة، كي لا تغوينا العمليةُ المعكوسةُ: محاكمةُ المؤمن من قبل الملحد العنيف الذي يسكنه، المسيح المضاد المعطى بشكل أبدي في النعمة وفي «كلّ المرات».

* * *

تتضمن الحياةُ البيولوجية ـ النفسية حقلَ فردنة تتوزع فيه اختلافاتٌ في الشدة هنا وهناك، تحت شكل إثارات. نسمي سياقَ حلّ الاختلاف الكمي والكيفي في وقت واحد، لذةً. تقابل مجموعةٌ كهذه، التقسيمُ المتحركُ للاختلافات والحلول المحلية في حقل اشتدادي أسماه فرويد الـ «هو»، على الأقل في الطبقة الأولية للـ «هو». لا تشير كلمة «هو» بهذا المعنى فقط إلى ضمير مريع مجهول، ولكن أيضاً إلى ظرف مكان متحرك، إلى «هنا وهناك»، إلى إثارات وإلى حلولها. وهنا تبدأ مشكلة فرويد: يتعلق الأمر بمعرفة كيف ستتوقف اللذة عن أن تكون سياقاً لتصير مبدأ، تتوقف عن أن تكون سياقاً محلياً لتتخذ قيمة مبدأ تجريبي يميل إلى تنظيم الحياة البيولوجية ـ النفسية في الـ «هو». من البديهي أن اللذة تحقق السرور، ولكن هذا ليس أبداً سبباً لتتخذ قيمة نسقية، منهجية (Systématique)، بناء عليها يجري البحثُ عنها «في المبدأ». هذا ما يعنيه في البداية ما وراء مبدأ اللذة: ليس أبدا استثناءات لهذا المبدأ، ولكن على العكس من ذلك، تعيين الشروط التي تصبح تحتها اللذةُ فعلياً مبدأ. والإجابة الفرويدية هي أنه يجب أن تستثمَر تقريباً الإثارةُ بوصفها اختلافاً حراً، «تُرْبط» و«تُقيّد» بطريقة أن يكون حلُّها ممكنا منهجياً. ويجعل ربط الاختلاف أو استثمارُه، ليس أبداً اللذة ذاتها ممكنة عموماً، ولكن قيمة المبدأ التي اتخذتها اللذة: يجري الانتقالُ إذاً من حالة حلّ مبعثر إلى «مكانة» (Statut) اندماج، تُكوِّن الطبقةَ الثانية من الـ «هو» أو بداية تنظيم ما.

والحال، فإن هذا الربطَ هو توليف حقيقي لإعادة الإنتاج، أي الملكة العادة. يشكل حيوانٌ لنفسه عيناً (Oeil)، وهو يعيِّن إثارات ضوئية مبعثَرة ومشعة تستعاد على مساحة مفضلة من جسمه. تربط العينُ الضوءَ، وهي ذاتها ضوء مربوط. يكفي هذا المثل لتبيان كم أن

التوليفَ معقَّدٌ. لأن هناك نشاطية إعادة إنتاج تتخذ موضوعاً لها الاختلافَ الذي سيُربَط. ولكن وبعمق أكثر، هناك انفعال التكرار، من حيث يخرج اختلافٌ جديدٌ (العين المشكَّلة أو الـ «أنا» المبصرة). سبق وكانت الإثارةُ بما هي اختلاف اندغام تكرار عناصري. حين تصبح الإثارةُ بدورها عنصرَ تكرارٍ، يُرفَع التوليفُ الداغم إلى القدرة الثانية، ويُمَّثل بالضبط بواسطة الربط أو الاستثمار. إن الاستثمارات أو الروابط أو الإدماجات هي توليفات متلقية، تأملات ـ إدغامات من الدرجة الثانية. ليست النزواتُ شيئاً آخر إلا إثارات مرتبطة. تتشكل «أنا» في الـ «هو» على مستوى كلّ ربط، إلا أنها أنا متلقية وجزئية ويرقانية ومتأمِّلة وداغمة. وتقطن الـ «هو» أَنواتٌ محليةٌ (Moi locaux) تكوِّن الزمنَ الخاص بالـ «هو»، زمنَ الحاضر الحي حيثما تعمل الإدماجاتُ المقابلةُ للروابط. أن تكون هذه الأَنواتُ نرجسيةً بشكل مباشر، هذا يفسَّر بسهولة إذا اعتُبِر أن النرجسيةَ ليست تأملَ نفسِه، بل مَلء صورة عن الذات، عندما يجري تأملُ شيء آخر: تمتلئ العينُ، الـ «أنا» المبصرة بصورة عن ذاتها وهي تتأمل الإثارة التي تربطها. وتنتج هي نفسها أو «تُنتزَع» عما تتأمل (وعما تدغمه وتستثمره بالتأمل). لذلك يكون الإشباع الذي يصدر عن الربط، بالضرورة إشباعاً «هلَسياً» (Hallucinatoire) للـ «أنا» نفسها، وإن لم تناقض الهلوسةُ هنا قطُّ فعليةَ الربط. في كلّ هذه المعاني، يمثّل الربطُ توليفاً متلقياً محضاً، ملكة عادة تضفي على اللذة قيمةَ مبدأ إشباع بشكل عام. وتنظيم الـ «هو» يعني تنظيم العادة.

تُطْرَح إذاً مشكلةُ العادة بشكل سيئ مادامت هذه العادةُ خاضعةً للذة. يُعتبَر حيناً أن التكرارَ في العادة يفسَّر برغبة إعادة إنتاج لذة حاصلة؛ وحيناً آخر يُعتبَر أنه يمكنها أن تتعلق بضغوط كريهة في ذاتها، ولكن من أجل ضبطها بهدف الحصول على لذة. من الواضح

أنه سبق وافترضت هاتان الفرضيتان مبدأ اللذة: لا تعمل فكرةُ اللذة الحاصلة وفكرةُ اللذة التي ستحصل إلا تحت المبدأ، وتشكلان تطبيقين له: ماضياً ومستقبليّاً. ولكن العادةَ بما أنها توليف متلقٍّ للربط، تسبق على العكس من ذلك، مبدأ اللذة وتجعله ممكناً. وتصدر فكرةُ اللذة عنه، مثلما يصدر الماضي والمستقبلُ، كما رأينا، عن توليف الحاضر الحي. للربط أثر هو بناء مبدأ اللذة. ولا يمكن أن يكون موضوعُها شيئاً مما يَفْتَرِض مُسبقاً هذا المبدأَ. عندما تَكتسِب اللذةُ قيمةَ مبدأ، عندها ـ وعندها فقط ـ تنشط فكرةُ اللذة كمشمولة بالمبدأ، في ذكرى أو مشروع. وتتخطى اللذةُ إذاً فوريتَها الخاصة بها، لتتخذ مظهرَ إشباعٍ عموماً (وتشهد أيضاً محاولاتُ استبدال هيئة اللذة التي اعتُبِرَت ذاتيّةً جداً، والمفاهيم «الموضوعية» باعتبارها مفاهيم النجاح أو الفوز، على هذا الـ «ماصدق» الذي يضفيه المبدأ في شروط، بحيثُ إنَّ فكرة اللذة مرت هذه المرة فقط في رأس المجرِّب).

يمكن من ناحية تجريبية، أن نعيش التكرارَ بوصفه خاضاً للذة الحاصلة والتي ستحصل.، ولكن في نظام الشروط يجري عكسُ ذلك. ولا يمكن تفسير توليف الربط بالقصد أو بالجهد، للسيطرة على إثارة ما، وإن امتلكت هذا الأثر[14]. ومرة أخرى علينا أن نحذر من الخلط بين نشاطية إعادة الإنتاج وتلقي التكرار الذي تغطيه. ويكون الموضوع الحقيقي لتكرار الإثارة هو برفع التوليف المتلقي إلى قدرة يصدر عنها مبدأ اللذة وتطبيقاته، المستقبلية والماضية.

---

(14) فحَص دانيال لاغاش (Daniel Lagache) إمكانيةَ تطبيق المفهوم النفساني للعادة على اللاوعي وعلى التكرار في اللاوعي (ولكن يبدو أن التكرار إعتُبِر في المنظور الوحيد للسيطرة على التوترات)، انظر: Daniel Lagache, «Le Problème du transfert,» *Revue française de psychanalyse* (janvier 1952), pp. 84-97.

والتكرار في العادة أو التوليف المتلقي للربط هو إذاً «ما وراء» المبدأ.

سبق وكوّن هذا الماوراءُ الأولُ صنفاً من الإستطيقا المتعالية. وإذا بدت لنا هذه الإستطيقا أعمق من إستطيقا كَنْت، فللأسباب التالية: بتعريف كَنْت للـ «أنا» المتلقية بمجرد التقبلية، فإنه أخذ الإحساسات جاهزة، ونسبها فقط إلى الشكل القبلي لتمثلها المتعين بوصفه مكان وزمان. من هنا ليس فقط أنه وحَّد الـ «أنا» المتلقية وهو يمتنع عن توليفٍ تدريجي للمكان، وليس فقط أنه حَرَم هذه الـ «أنا» المتلقية من كلّ سلطة توليف (التوليف هو مخصص للنشاطية).، ولكن أيضاً قَطَع جزئَي الإستطيقا الاثنين: العنصر الموضوعي للإحساس الذي يضمنه شكلُ المكان، والعنصر الذاتيَ المجسد في اللذة والألم. كان هدفُ التحليلات السابقة على العكس من ذلك، إظهار أنه كان على التقبلية أن تعرَّف بتشكيل الأنوات المحلية، بالتوليفات المتلقية للتأمل والإدغام التي تفسّر في الوقت نفسه إمكانيةَ إبداء الإحساسات، وقدرةَ إعادتها، وقيمةَ المبدأ الذي تتخذه اللذة.

ولكن، انطلاقاً من التوليف المتلقي، يظهر تطوّر مزدوجٌ، في اتجاهين مختلفين جداً. من جهة ينشأ توليفٌ نشيط على تأسيس التوليفات المتلقية: يقوم على أن تُنسب الإثارةُ المرتبطة بموضوع مطروح كواقعي، وحدّ نهائي لأفعالنا (توليف التحقق الذي يستند إلى التوليف المتلقي للإعادة). يعرِّف اختبارُ الواقع في علاقة مسماة «موضوعانية»، التوليفَ النشيط. وبالضبط تميل الـ «أنا» بحسب مبدأ الواقع إلى «التنشيط»، وإلى التوحد بنشاط، وإلى تجميع كلّ أنواتها المتلقية الصغيرة المؤلِّفة والمتأمِّلة، وإلى التمايز عن الـ «هو» موضعياً. وسبق كانت الأنواتُ المتلقيةُ إدماجات، إلا أنها كما يقول الرياضيون، إدماجات محلية فقط. والـ «أنا» النشيطة هي محاولة إدماج إجمالي. ليس صحيحاً تماماً اعتبار وضعية الواقع أثراً أَنتجَه

العالمُ الخارجي، أو حتّى نتيجة إخفاقات يلتقيها التوليفُ المتلقي.
على العكس من ذلك، يعبّئ اختبارُ الواقع كلَّ نشاط الـ «أنا» وينعشه
ويلهمه: ليس تحت شكل حكم سلبي، بل تحت شكل تجاوز الصلة
نحو «اسم موصوف» يفيد كدعامة للصلة. وليس صحيحاً أيضاً اعتبار
مبدأ الواقع كما لو أنه تعارَضَ مع مبدأ اللذة، وحصره وفرَض عليه
تخليات. فالمبدآن هما في السياق عينه، وإنْ تجاوَزَ أحدُهُما الآخرَ.
لأن التخليات عن اللذة المباشرة سبق وجرى تضمينها في دور المبدأ
الذي تتخذه اللذةُ نفسُها، أي في الدور الذي تتخذه فكرةُ اللذة
بالنسبة إلى ماضٍ ومستقبل. لا يصير مبدأ من غير أن يمتلك
واجبات. ولا يفعلُ الواقعُ والتخلياتُ التي يلهمنا بها إلا الإقامة في
الهامش أو الامتداد المكتسَب بواسطة مبدأ اللذة، ولا يفعل مبدأ
الواقع إلا تعيين توليفٍ نشيطٍ مادام مؤسَّساً على التوليفات المتلقية
السابقة.

إلا أن المواضيع الواقعية، الموضوع المطروح كواقع أو
دعامة للصلة، لا تشكل المواضيع الوحيدة للأنا، كما لا تستنفد
أيضاً مجموعَ العلاقات المسماة موضوعانية. ميَّزْنا بين بُعدَين
متزامنين: هكذا لا يتجاوز التوليفُ المتلقي ذاتَه نحو توليفٍ
نشيط،، من غير أن يتعمق أيضاً في اتجاه آخر حيث يبقى توليفاً
متلقياً ومتأمَّلاً، وهو يستعين بالإثارة المرتبطة لبلوغ شيءٍ آخر،
ولكن بطريقة مغايرة لطريقة مبدأ الواقع. زيادة على ذلك، يظهر
أن التوليفَ النشيط لن يتمكن أبداً من أن يبني نفسَه على توليفٍ
متلقٍّ، إذا لم يستمرّ هذا التوليفُ المتلقي بشكل متزامن، ولم
يتطور في الوقت عينه لجهته، ولم يجد صيغةً جديدةً للنشاطية،
تكون في وقت واحد، غير متناظرة ومتكاملة. يبدأ طفلٌ بالمشي،
ولا يكتفي بربط الإثارات في توليفٍ متلقٍّ، ولكن بافتراض أن

هذه الإثارات هي باطنية النمو، تولد من حركاتها الخاصة بها. لم نمشِ أبداً بطريقة باطنية النمو. من ناحية، يتجاوز الطفلُ الإثارات المرتبطة نحو موقع أو قصدية موضوع ما، مثلاً الأم باعتبارها هدف جهد، حدّ نهائي يجب ملاقاته بنشاطية «في الواقع» الذي، بالنسبة إليه، يقيس إخفاقاته ونجاحاته.، ولكن من ناحية أخرى، وفي الوقت نفسه، يكوّن الطفلُ موضوعاً آخر له، صنفاً آخر من الموضوع، موضوعاً أو مقراً افتراضياً بالقوة، يأتي لينظم أشكالَ تقدّم وإخفاقات نشاطيته الواقعية والتعويض عنها: يضع عدةَ أصابع في فمه، يحيط بهذا المقر بالذراع الأخرى، ويثمّن مجموعَ الوضع، من وجهة نظر هذه، الأم الافتراضية بالقوة. أن تلتفت نظرةُ الطفل نحو الأم الواقعية، أن يكون الموضوعُ الافتراضيُ حدّاً نهائياً لنشاطية ظاهرة ما (التمصص Suçotement مثلاً)، أن يخاطر بالإيحاء إلى المُراقِب بحكم خاطئ. ليس التمصصُ منشَّطاً إلا لتقديم موضوع افتراضي لتأمله في تعميق توليف متلقٍّ. بالمقابل لا يَجري تَأمُّلُ الأمُّ الواقعية إلا لتخدم كهدف للنشاط، ومقياس لتقييم النشاط في توليفٍ نشيط. وليس الكلامُ عن مركزية ذاتية الطفل جدياً، فلا يخطئ أبداً الطفلُ الذي يبدأ تصفح كتاب بالمحاكاة من غير أن يعرف القراءةَ: فهو يضعه دوماً على القفا. كما لو أنه مدَّه نحو الغير، باعتباره حدّاً واقعيّاً لنشاطيته، في الوقت نفسه الذي يمسك فيه هو نفسه قفاه، كمقر افتراضي لانفعاله وتأمله المتعمق. يمكن تفسيرُ ظواهر متنوعة جداً باعتبارها مذهب اليسارية والكتابة على المرآة وبعض أشكال التأتأة وبعض القولبيات، انطلاقاً من ثنائية المقرات هذه في العالم الطفولي. ولكن المهم هو إنّني لست أول المقرَّيْن ولست الآخرَ. تُفسَّر سلوكياتُ الطفل في اللافهم عينه بما أنها متعلِّقة بـ «مركزية ذاتية» مزعومة، والنرجسية الطفولية باعتبارها تستبعد تأمل شيءٍ آخرٍ. في

الحقيقة، انطلاقاً من التوليفِ المتلقي للربط، وانطلاقاً من الإثارات المرتبطة، يبني الطفلُ ذاته على سلسلة مزدوجة. إلا أن السلسلتين هما موضوعانيتان (Objectales): سلسلة المواضيع الواقعية كمترابطة التوليف النشيط، وسلسلة المواضيع الافتراضية كمترابطة تعميق التوليف المتلقي. وبتأمل المقرات الافراضية تمتلئ الـ «أنا» المتلقية المتعمقة الآن بصورة نرجسية. لن توجد سلسلةٌ بلا الأخرى، ومع ذلك لا تتشابهان. لهذا فإن هنري مالديني (Henri Maldiney) مصيب بتحليله مثلاً مسارَ الطفل، بقوله إن العالمَ الطفولي إطلاقاً دائرياً أو مركزيا ذاتياً، ولكن إهليليجي بمقرٍّ مزدوج يختلف بطبيعته، يكون مع ذلك كلا الاثنين موضوعياً (Objectifs) أو[15] (Objectaux) بل ربما ومن مقر إلى آخر، وبفضل لاتشابههما، فهما يتشكلان في تشابك والتواء وحلزون وشكل 8. وما هي الـ «أنا» وأين هي في تمييزها المكاني عن الـ «هو»، باستثناء أنّها تشابك الـ 8، عند نقطة الوصل بين الدائرتين غير المتناظرتين اللتين تتقاطعان، دائرة المواضيع الواقعية ودائرة المقرات الافتراضية؟

يجب ربط تخالف غرائز الحفظ والغرائز الجنسانية بثنائية السلسلتين المترابطتين هذه. لأن الغرائز الأولى لا تنفصل عن تكوين مبدأ الواقع، وعن تأسيس التوليف النشيط، وعن الـ «أنا» الإجمالية النشيطة، وعن الصلات مع الموضوع الواقعي المستوعَب بوصفه مُرْضٍ أو مهدِّد. ليست الغرائز الثانيةُ منفصلةً أيضاً عن تكوين المقرات الافتراضية أو عن تعميق التوليف المتلقي والـ «أنا» المتلقية

(15) Henri Maldiney, *Le Moi*, cours résumé ([s. l.]: Bulletin faculté de Lyon, 1967).

اللذين يقابلانها: في الجنسانية السابقة على التناسل، النشاطات هي دوماً أشكال مراقبة، تأملات، إلا أن المتأمِّل والمراقَب هو دوماً افتراضي. أن لا توجد السلسلتان الواحدة بلا الأخرى، هذا يعني أنهما ليستا فقط متكاملتين، إلا أنهما تَقتبِسان وتتغذيان الواحدة من الأخرى بفضل لاتشابههما أو اختلافهما بالطبيعة. ونستنتج في وقت واحد أن الافتراضيات مقتطَعة من سلسلة الوقائع، ومُدْمَجة في سلسلة الوقائع. يتضمن هذا الاقتطاعُ في البداية عزلاً وتعليقاً يجمّد الواقعي حتّى يستخرج منه وضعية ومظهراً وجزءاً.

إلا أن هذا العزل كيفي، ولا يقوم ببساطة على سلخ جزء من الموضوع الواقعي. فالجزءُ المسلوخ يكتسب طبيعةً جديدةً، وهو يقوم بوظيفة الموضوع الافتراضي. الموضوع الافتراضي هو موضوعٌ جزئيٌ، ليس ببساطة لأنه يفتقد إلى جزء بقي في الواقعي، ولكن بقي في ذاته ولذاته، لأنه ينفسخ وينشطر إلى جزأين افتراضيين، أحدُهُما يفتقد دوماً إلى الآخرَ. بإيجاز ليس الافتراضيُّ خاضعاً للسمة الإجمالية المؤثرة في المواضيع الواقعية. وهو ليس فقط بأصله، ولكن بطبيعته الخاصة به. أشلاء وشطرة وجثة. تنقصه هويتُه الخاصة به، فالأم الطيبة والسيئة، أو الأب الجدي وأب اللعب تبعاً للثنائية الأبوية، ليسا موضوعَين جزئيين، إلا أنهما الـ «عينه» بما أنه أضاع هويته في القرين. في حين أن التوليفَ النشيط يتجاوز التوليفَ نحو إدماجات إجمالية ووضعية مواضيع شمولية متطابقة، يتجاوز التوليفُ المتلقي ذاتَه، وهو يعمِّق، نحو تأمل المواضيع الجزئية التي تبقى غير قابلة للشمولية. ونعثر على هذه المواضيع الجزئية أو الافتراضية بصفات متنوعة، في الموضوع الحسن، وكذلك السيِّئ عند ميلاني كلاين (Melanie Klein) في الموضوع «الانتقالي»، في موضوع التيمية (Fétiche) وخصوصاً في موضوع «أ» عند لاكان. بيَّن فرويد

بشكل حاسم، كيف أن الجنسانيةَ السابقةَ على التناسل قامت على الغرائز الجزئية المقتطَعة من تمرّس غرائزِ الحفظ. ويفترض اقتطاعٌ كهذا، تكوينَ مواضيع هي ذاتها جزئية تعمل على أنها العديد من المقرات الافتراضية، باعتبارها أقطاباً جنسانية منشطرة دوماً جنسانياً.

وبالعكس تُضَم هذه المواضيعُ الافتراضيةُ إلى المواضيع الواقعية. ويمكنها أن تقابل بهذا المعنى أجزاءَ جسم الذات أو شخص آخر أو حتّى مواضيع خاصة جداً من صنف اللعبة التيمية. ليس الانضمامُ إطلاقاً تعرّفاً إلى الهوية، وليس حتّى قذفاً داخلياً (Introjection)، لأنه يتخطى حدود الذات الفاعلة. وهو متمِّمٌ لها، بعيداً عن التعارض مع العزل. مهما كان الواقعُ الذي ينضم إليه الموضوعُ الافتراضي، فلا يندمج فيه: ينغرس فيه بالأحرى ويسجّل، ولا يجد في الموضوع الواقعي نصفاً يعوّضه، ولكنه على العكس من ذلك، يشهد في هذا الموضوع على النصف الآخر الافتراضي بالقوة الذي يستمرّ بافتقاده. عندما بيّنت ميلاني كلاين كم يحتوي الجسمُ الأموميُّ على مواضيع افتراضية، لا يجب أن نفهم أنه يَشتملها أو يُجملها ولا أنه يمتلكها، ولكنها بالأحرى مغروسة فيه كما هي حالة أشجار عالم آخرٍ، كما هي حالة الأنف عند غوغول (Gogol) وحجارة دوكالون (Deucalon) ويبقى أن الانضمامَ، شرط يمكن فيه لغرائز الحفظ والتوليف النشيط الذي يقابلها مع مصادرها الخاصة بها وبدورها، أن تُنْزِل الجنسانية إلى سلسلة المواضيع الواقعية، وتدمجها من الخارج في الميدان الذي يتحكم به مبدأُ الواقع.

الموضوعُ الافتراضيُّ في ماهيته ماض. اقترح برغسون في المادة والذاكرة ترسيمَ عالم بِمَقَرَّيْن، أحدُهُما واقعي والآخرُ افتراضي، تنبع منهما من **جهة**، سلسلةُ «الصور ـ الإدراكات»، ومن **جهة** أخرى، سلسلة «الصور ـ الذكريات»، وتنتظم الاثنتان في دارة بلا نهاية. ليس

الموضوعُ الافتراضيُ حاضراً قديماً، لأن كيفَ الحاضر ونمطيةَ، جهوية (Modalité) المضي، يؤثران الآن حصرياً على سلسلة الواقعي، بما أنها مكوَّنة بواسطة التوليف النشيط. إلا أن الماضيَ المحض بحسب ما عُرِّف سابقاً، كمعاصر لحاضره الخاص به، والسابق على وجود الحاضر الذي يمضي ويجعل كلَّ الحاضر يمضي، يصف كيفياً الموضوعَ الافتراضي . والافتراضي هو أشلاء الماضي المحض. من أعلى تأملي للمقرات الافتراضية، أشاهد حاضري الذي يَمضي وأديره، وتَتابُع المواضيع الواقعية التي تُضم إليها. نجد سببَ ذلك في طبيعة هذه المقرات. باقتطاع الموضوع الافتراضي من الموضوع الواقعي الحاضر، فإنه يختلف بطبيعته عنه. لا ينقصه فقط شيء بالنسبة إلى الموضوع الحقيقي الذي سلخ عنه، ينقصه شيء هو في ذاته، بما أنه باستمرار نصف ذاته، ويطرح النصف الآخرَ بوصفه مختلفاً وغائباً. والحال، هذا الغياب هو كما سنرى نقيض السلبي: نصف ذات أبدي، ولا يوجد حيثما هو إلا بشرط ألا يوجد حيث يجب أن يوجد. لا يوجد حيثما نجده إلا بشرط أن نبحث عنه حيث لا يوجد. في وقت واحد، لا يمتلكه الذين يمتلكونه، ولكن يحصل عليه الذين لا يمتلكونه. هو دوماً «وُجِد ما». بهذا المعنى تبدو لنا صفحات لاكان نموذجيةً، باستيعابه للموضوع الافتراضي في الرسالة المسروقة عند إدغار بو (Edgar Poe) بيَّنَ لاكان أن الموضوعات الواقعية وبفضل مبدأ الواقع، تَخضَع لقانون الوجود أو عدم الوجود في مكان ما، إلا أن للموضوع الافتراضي خلافاً لذلك، خاصية هي الوجود وعدم الوجود هنا حيث يوجد، حيثما يذهب: «ليس المخبّأُ أبداً إلا ما ينقصه موقعُه، كما يعبّر عنه البحثُ عن مصنَّفٍ عندما أضعناه في المكتبة. . . ذلك أنه لا يمكن القول حرفياً إن هذا ينقص موقعه، إلا عما يمكنه أن يغيره أي عن الرمزي. هذا لأنه بالنسبة إلى الواقع، مهما كان الاضطرابُ الذي يمكن أن يؤتى به إليه، يوجد فيه دوماً، وفي كلّ

الحالات، ينقله ملصقاً على نعله من غير أن يَعرِف أيَ أمر يمكنه أن يُبعِدُه [16]. لم تجرِ إطلاقاً معارضة بشكل أفضل، بين الحاضر الذي يمضي والذي يجمح بنفسه، والماضي المحض الذي تجعل حركيتُه الكليةُ وحضورَه الكلي في كلّ مكان، الحاضرَ يمضي ويختلف عن ذاته بشكل دائم. ليس الموضوعُ الافتراضيُّ أبداً ماضياً بالنسبة إلى حاضر جديد. وليس ماضياً أكثر بالنسبة إلى الحاضر الذي كان. مضى بما أنه معاصر الحاضر الذي يوجد، في حاضر مجمّد. كمفتقد من ناحية، إلى الجزء الذي يكون عليه، ومن ناحية أخرى في الوقت نفسه، إلى اعتباره المنتقل عندما يكون في موقعه. لهذا لا نجد الموضوعَ الافتراضيَ إلا بمثابة قطعة من ذاته: لم يوجد إلا كضائع - لم يوجد إلا كما عُثِرَ ليس الضياعُ أو النسيانُ هنا تعيينَيْن يجب تجاوزُهُما، إلا أنهما يشيران على العكس من ذلك إلى الطبيعة الموضوعية لما يجري العثور عليه داخل النسيان، بما أنه ضائع. فالموضوعُ الافتراضيُّ المتزامن مع ذاته كحاضر، باعتباره بالنسبة إلى نفسه ماضيَه الخاص به، السابق وجوده على كلّ حاضر، يمضي في السلسلة الواقعية، هو من الماضي المحض. هو شطرة محضة، وشطرة من ذاته. ولكن كما في التجربة الفيزيائية، يجعل ضمُّ الشطرة المحضة الكيفَ يتغير والحاضرَ يَمضي في سلسلة المواضيع الواقعية.

---

(16) Jacques Lacan, «Le Séminaire sur la lettre volée,» dans: Jacques Lacan, *Ecrits*, le champ freudien (Paris: Editions du seuil, 1966), p. 25.

هذا النصّ هو بلا شكّ النصّ الذي يوسع فيه لاكان بالشكل الأعمق تصورَه للتكرار. ألحّ بشدة بعضُ أتباع لاكان على موضوعة الـ «ليس متطابقاً» هذه، وعلى صلة الاختلاف بالتكرار الذي يصدر عنه: Jacques-Alain Miller, «La Suture,» *Cahiers pour l'analyse*, no. 1 (1966); J.-C. Milner, «Le Point du significant,» *Cahiers pour l'analyse*, no. 3 (1966), et Serge Leclaire, «Les Eléments en jeu dans une psychanalyse,» Cahiers pour l'analyse, nos. 1, 3 et 5 (1966).

هذا هو ربط الإيروس بالذاكرة. يَنْتَزِع إيروس من الماضي المحض مواضيع افتراضية، ويعطيها لنا لنعيشها. تحت كلّ المواضيع الافتراضية أو الجزئية، اكتشف لاكان «القضيب» (Phallus) باعتباره عضواً رمزياً. إذا استطاع أن يُعطي هذا الـ «ماصدقَ» لمفهوم القضيب (الاشتمال على كلّ المواضيع الافتراضية). هذا لأن هذا المفهومَ يضم فعلياً السمات السابقة: يشهد على غيابه الخاص به، وعلى ذاته بما أنه ماضٍ، وهو في ماهيته متنقل بالنسبة إلى ذاته، ولا يوجد إلا ضائعاً. إنّه وجودٍ مجزّأ دوماً يضيّع هويتَه في القرين - لأنه لا يمكن البحثُ عنه واكتشافه إلا من جهة الأم، وتكمن خاصيتُه المفارِقة في تغيير موقعه، لأن الذين يمتلكون «قضيباً» لا يمتلكونه، ومع ذلك حصل عليه الذين لا يمتلكونه، كما تُبَيِّن موضوعةُ الخصي. يدلّ القضيب الرمزيُّ على النمط الإيروسي للماضي المحض، كما على الجنسانية السحيقة. والرمز هو الشطرة المنتقلة دوماً، تصلح لماضٍ لم يكن أبداً حاضراً: الموضوع = س.، ولكن على ماذا تدلّ فكرةُ أن المواضيع الافتراضية تحيل في نهاية البحث إلى عنصر هو ذاته رمزي؟

إنها بلا شكّ كلُّ لعبة التحليل النفسي، أي اللعبة العشقية للتكرار المطروحة على التساؤل. والسؤالُ هو أن نعرف إذا كان بالإمكان تصور التكرار باعتباره متحققاً من حاضر إلى آخر، الأول راهن والآخر قديم في السلسلة الواقعية. في هذه الحالة، يلعب الحاضرُ القديمُ دورَ نقطة معقَّدة، على غرار ما يكون دور حدّ نهائي أو أصلي يبقى في موقعه، ويمارس سلطة جذب: هو الذي يعطي الشيءَ للتكرار، وهو الذي يشرط كلَّ سياق التكرار، ولكن بهذا المعنى يكون مستقلاً عنه. وتعبّر مفاهيمُ التثبت والنكوص، وأيضاً الصدمةِ (Trauma) والمشهدِ الأصلي، عن هذا العنصر الأول. عندها

يتمشى سياقُ التكرار قانوناً مع نموذج تكرارِ ماديٍّ وخامٍ وعارٍ، بوصفه تكرار الـ «عينه»: تعبّر هنا فكرة «لاإرادية» ما عن نمطٍ الغريزة المثبتة، أو بالأحرى التكرار المشروط بثب (Fixation) أو بالنكوص

وإذا كان هذا النموذجُ المادي في الواقع مضطرباً ومغطًّى بِكُلِّ أصناف التخفيات، بألف متنكر أو انتقالات تميّز الحاضرَ الجديدَ عن القديم، فإن ذلك يحدث فقط بطريقة ثانوية، وإن كانت مؤسَّسة بالضرورة: لا ينتمي التشويهُ في معظم الحالات إلى التثبيت ولا إلى التكرار عينه، إلا أنه يضاف إليهما، ينضد ويأتي بالضرورة ليكسوهما، ولكن كما من الخارج وموضّحاً ذاتَه بالكبت الذي يترجم نزاعاً (في التكرار) المكرِّر مع المكرَّر. تشهد المفاهيمُ الثلاثة المختلفة جداً للتعلق وللإدارية وللتكرار وللكبت، على هذا التوزيع بين حدّ مفترَض أنه أخير أو أول بالنسبة إلى التكرارِ، وتكرارٍ مفترض أنه عارٍ بالنسبة إلى التخفيات التي تغطيه، والتخفيات التي تضاف إليه بالضرورة بقوة نزاع ما. بل يبقى خصوصاً التصورُ الفرويدي لغريزة الموت، كمثابة عودة إلى المادة الجامدة، غير منفصل في وقت واحد، عن وضعية حدٍّ نهائي، وعن نموذجِ تكرارٍ مادي وعارٍ، عن الثنائية النزاعية بين الحياة والموت. من غيرِ الطائل أن يفعل الحاضرُ القديمُ ليس في واقعه الموضوعي، ولكن في الشكل الذي جرى العيشُ فيه أو تخيلُه. لأن المخيلةَ لا تتدخل هنا إلا لاستجماع الرنين وضمان التخفيات بين الحاضرَيْن، في سلسلة الواقعي كواقع معيوش. وتَسْتَجْمِعُ المخيلةُ آثارَ الحاضر القديم، وتشكل الحاضرَ الجديد بحسب النموذج القديم. وتبقى النظريةُ التقليدية لإكراه التكرار في التحليل النفسي في جوهرها، واقعيةً أو ماديةً أو ذاتيةً أو فرديةً. وهي واقعية لأن الكلَ «يحصل» بين الحواضر. وهي مادية، لأن نموذجَ تكرارٍ خامٍ لاإراديٍّ، يبقى غير

واضح. وهي فردية أو ذاتية أو متوحدانية (Solipsiste) أو مونادية، لأن الحاضرَ القديم أي العنصرَ المكرَّر والمتخفي والحاضرَ الجديد، أي الحدود الراهنة للتكرار المتنكر، تُعْتَبَر فقط تمثلات للذات الفاعلة، لاواعية وواعية، كامنة وظاهرة، كابتة ومكبوتة. بدت كلُ نظرية التكرار إذاً خاضعةً لمتطلبات التمثل البسيط، من وجهة نظر واقعيته وماديته وذاتيته. ويخضع التكرارُ لمبدأ الهوية في الحاضر القديم، ولقاعدة التشابه في الراهن. ونظن أن الاكتشافَ الفرويديَ لتكون الأنساب (Phylogenèse) وكذلك اكتشاف يونغ للأنماط الأولية (Archetypes)، يصححان نقائص تصوُّرٍ كهذا. وإن عارَضنا بالجملة حقوقَ المتخيل الواقع، فإن الأمر أيضاً يتعلق بـ «واقع» نفسي يُعتبَر نهائياً أو أصلياً. وإن عارضنا الروحَ بالمادة، فإننا نَقْصِد أيضاً روحاً عارياً ومكشوفاً ومستقراً في هويته الأخيرة، مستنداً إلى تماثلاته المشتقة. وإن عارضنا اللاوعيَ الفرديَّ بلاوعي جماعي أو كوني، فإنه لا يفعل إلا بقدرته على الإيحاء بتمثلات ذاتٍ متوحدانية، هي ذات ثقافة ما أو العالم.

وغالباً ما أُشير إلى صعوبات التفكير في سياق التكرار. إذا اعتبرنا الحاضرَيْن، المشهدَيْن أو الحدَثَيْن (الطفولي والبالغ) في واقعهما الذي يفصله الزمن، فكيف يمكن للحاضر القديم أن يفعل في الراهن عن بُعد، ويشكّله بحسب نموذج ما، في حين أن عليه أن يتلقى منه كلَّ فعاليتِه بشكل استعادي؟ وإذا أثرنا العمليات المتخيلة الضرورية لردم فسحة الزمان، كيف لا تمتص هذه العملياتُ في الحالة القصوى كلَّ واقع الحاضرَيْن، فلا تسمح للتكرار بالبقاء إلا كوهم ذات متوحدانية؛ غير أنه إذا كان صحيحاً أن الحاضرين متتابعان، وعلى مسافة متغيرة في سلسلة الوقائع، فهما يشكلان بالأحرى سلسلتين واقعيتين متعايشتين بالنسبة إلى الموضوع

الافتراضي من طبيعة أخرى، لا يتوقف عن الدوران وعن الانتقال فيها (وإن بَقِيَت الشخصياتُ والذوات التي تحقق وضعيات وحدود وصلات كلّ سلسلة لجهتها، متمايزةً زمنياً). لا يتكون التكرارُ من حاضرٍ إلى آخر، ولكن بين السلسلتين المتعايشتين اللتين تشكلهما هذه الحواضرُ في ضوء الموضوع الافتراضي (موضوع = س). هذا لأنه يدور بشكل ثابت، متنقلاً دوماً بالنسبة إلى ذاته، ويعيّن في السلسلتين الواقعيتين حيث يظهر بين الحاضرَين، تحولات الحدود وتعديلات الصلات المتخيلة. ليس إذاً انتقالُ الموضوعِ الافتراضي تخفياً بين تخفيات أخرى، هو المبدأ الذي يصدر عنه، في الواقع، التكرارُ كتكرار متخفٍّ. لا يتكوّن التكرارُ إلا مع التخفيات التي تؤثر في الحدود وفي صلات سلاسل الواقع، ولكن هذا، لأن التكرار يتعلق بالموضوع الافتراضي كسلطة محايثة تخص في البداية الانتقال. لا يمكننا عندها القول إن التخفيَ يفسَّر بالكبت. على العكس من ذلك، لأن التكرارَ يكون بالضرورة متخفٍّ، بفضل انتقالٍ مميّزٍ دائم لمبدئه المعيِّن، فإن الكبتَ يحصل باعتباره نتيجة تتناول تمثلَ الحواضر. وشعر به فرويد، عندما بحث عن سلطة أعمق من سلطة الكبت، على أن يجري تصوُّره أيضاً بحسب النمط عينه، ككبت يدعى «أوّلياً».

لا نكرر لأننا نكبت، ولكن نكبت لأننا نكرّر. والأمر سيان ألا نخفّي لأننا نكبت، وألا نكبت لأننا نخفّي، وأن نخفّي بفضل مقر معيِّن للتكرار. كما أنَّ التخفّي ليس ثانياً بالنسبة إلى التكرار، وليس التكرارُ ثانياً بالنسبة إلى حدّ ثابت مفترَض أنه نهائي أو أصلي. لأنه إذا شكَّلَ الحاضران القديم والراهن سلسلتين متعايشتين، في ضوء الموضوع الافتراضي الذي ينتقل بينهما وبالنسبة إلى ذاته، لن يكون ممكناً أن يشار إلى أي من هاتين السلسلتين بالأصلية أو بالمشتقة.

فهما تُدْخِلان حدوداً وذواتٍ متنوعة في بينذاتية معقدة. وتدين كلُّ ذات بدورها ووظيفتها، في سلسلتها، للوضعية اللازمنية التي تحتلها بالنسبة إلى الموضوع الافتراضي[17]. أما هذا الموضوع ذاته، فلا يمكنه أيضاً أن يعالَج كحد نهائي أو أصلي: هذا يكون بمنحه موقعاً ثابتاً وهويةً تشمئز منها كلُّ طبيعته. إذا أمكن أن «يُطابَق» مع القضيب، فهذا يحصل فقط بحسب تعابير لاكان، حين يغيب هذا القضيب دوماً عن موقعه، ويقصّر عن هويته، ويقصّر عن تمثّله. بإيجاز: لا وجود لحد نهائي، ولا تحيل أشكالُ حبنا إلى الأم. وتحتل ببساطة الأمُّ في السلسلة المكوِّنة لحاضرنا، موقعاً معيَّناً بالنسبة إلى الموضوع الافتراضي الممتلئ بالضرورة بشخصية أخرى، في السلسلة التي تكوِّن حاضرَ ذاتيةٍ أخرى، نظراً لانتقالات هذا الموضوع = س الدائمة. تقريباً كما هي حال بطل **بحث**[*] الذي بحبه لأمه سبق أن كرر حبَ سوان (Swann) لأوديت (Odette) شخصياتُ الوالدين الحدودَ النهائية للذات، ولكن حدود متوسطة لبينذاتية، أشكال

---

(17) استخلص لاكان وجودَ السلاسل في النصين المهمين جداً: **الرسالة المسروقة** (*La Lettre volée*) المذكورة سابقاً (السلسلة الأولى: «ملك-ملكة-وزير»، السلسلة الثانية: «شرطة - وزير - دوبان (Dupin)») و**الأسطورة الفردية للعصابي** (*Le Mythe individuel du névrosé*)، وشرح «رجل الجرذان» (L'Homme aux rats) (السلسلتان الأبوية والبنوية اللتان تستعملان في أوضاع مختلفة، الدين، الصديق، المرأة الفقيرة والمرأة الغنية). تتعين العناصرُ والعلاقاتُ في كلّ سلسلة، في ضوء وضعيتها بالنسبة إلى الموضوع الافتراضي والمتنقل دوماً: الرسالة في المثل الأول، الدَّيْن في الثاني. - «ليس فقط الذات، ولكن الذوات المأخوذة في بينذاتيتها التي تمشي في الصف. ويعيّن انتقالُ الدال الذواتَ في أفعالها وفي مصيرها وفي رفضها وفي عماها وفي نجاحها وفي حظها، رغم عطاءاتها الفطرية ومكتسبها الاجتماعي، بصرف النظر عن السمة أو الجنساني»، انظر: Lacan, *Ecrits*, p. 30,

إذاً يتحدد لاوعيٌ بينذاتي، لا يُختزَل إلى لاوعي فردي، ولا إلى لاوعي جماعي، ولا يمكننا أن ننسب إليه سلسلة على أنها أصلية، وأخرى على أنها مشتقة (وإن استمر لاكان باستعمال هذه المفردات كما يبدو بحكم عادة اللغة).

(*) **البحث عن الزمن الضائع** رواية مارسيل بروست الشهيرة.

تواصلٍ وتخَفٍّ من سلسلة إلى أخرى، بالنسبة إلى ذوات مختلفة، بما أنّ هذه الأشكال متعينة بنقل الموضوع الافتراضي. وراء الأقنعة مازالت هناك أيضاً أقنعة، والمخبّأ أكثر هو أيضاً مخبأ إلى اللانهاية. ليس من وهم آخر إلا وهم نزع قناع شيء أو أحدهم. والقضيب، العضو الرمزي للتكرار، هو قناع بقدر ما هو ذاته مخبّأ. ذلك أن للقناع معنيين. «أعطني أرجوك، أعطني... ماذا إذاً؟ قناعاً آخرَ». يدلّ القناعُ في البداية على التخفي الذي يؤثر خيالياً على حدود وصلات السلسلتين الواقعيتين المتعايشتين قانوناً.، ولكن بعمق أكثر، يدلّ الانتقالُ الذي يؤثر في ماهيته، على الموضوع الافتراضي الرمزي، في سلسلته كما في السلاسل الواقعية حيث لا يتوقف عن الدوران. (إذاً يجعل الانتقالُ عينَي الناقل تقابلان فَمَ القناع، أو لا يسمح برؤية وجه الناقل إلا كجسم بلا رأس، على أن يرتسم رأسٌ بدوره على هذا الجسم).

التكرارُ هو إذاً في ماهيته رمزي أو روحي أو بينذاتي أو مونادولوجي. تصدر عنه نتيجةٌ أخيرة تخص طبيعةَ اللاوعي. تفلت ظواهرُ اللاوعي من أن تُفهم في الشكل البسيط جداً للتعارض أو النزاع.

ليست فقط نظريةُ الكبت التي تساند عند فرويد أسبقيةَ نموذج نزاعي، بل كذلك الثنائية في نظرية الغرائز. ومع ذلك، فإن النزاعات هي محصّلة آليات تفاضلية بارعة بشكل مغاير (انتقالات وتخفيات). وإذا دخلت القوى بشكل طبيعي في صلات تعارض، فإنها تعبر عن هيئة أعمق، انطلاقاً من عناصر تفاضلية. بدا لنا السلبي عموماً تحت مظهره المزدوج للحصر والتعارض، إنه ثانٍ بالنسبة إلى هيئة المشكلات والأسئلة: معنى القول في وقت واحد أن السلبيَّ يعبِّر فقط في الوعي عن ظلّ الأسئلة والمشكلات اللاواعية بشكل أساسي، وأنه يستعير سلطتَه الظاهرة من الناحية التي لا بدّ منها «زائف» في الوضعية

الطبيعية لهذه المشكلات والأسئلة. وصحيح أن اللاوعي يرغب، ولا يفعل إلا أن يرغب. غير أنه في الوقت نفسه الذي تجد فيه الرغبةُ مبدأَ اختلافها عن الحاجة في الموضوع الافتراضي، تظهر ليس بوصفها قدرة سلب ولا عنصر تعارض، ولكن بالأحرى كقوة بحث، مُسائِلة ومُؤَشْكِلة، تتطور في حقل مغاير لحقل الحاجة والإشباع. وليست الأسئلةُ والمشكلاتُ أفعالاً تأملية، تبقى بهذه الصفة وقتيةً تماماً، وتشير إلى الجهل المؤقت لذات تجريبية. هي أفعال حية تستثمر المواضيع الخصوصية للاوعي، المرصودة لأن تنجو إزاء الحالة المؤقتة والجزئية التي تؤثر على العكس من ذلك، على الإجابات والحلول. و«تقابل» المشكلاتُ التخفيَ المتبادلَ للحدود والصلات التي تكوّن سلاسل الواقع. وتقابل الأسئلةُ، باعتبارها مصادر مشكلات، انتقالَ الموضوع الافتراضي الذي تتطور السلاسلُ في ضوئه. هذا لأن القضيب بما أنه موضوع افتراضي يختلط بفضاء انتقاله، فيشار إليه دوماً، في الموقع الذي يفتقده، بألغاز وحزازير. بل تتعلق نزاعاتُ أوديب في البداية بسؤال أبي الهول (Sphinx) الولادة والموت والاختلاف بين الجنسين، هي مواضيع معقدة لمشكلات، قبل أن تكون حدود تَعارُض بسيطة. (قبل تعارض الجنسين المتعينَين بحيازة القضيب أو فقدانه، نجد هنا «مسألة» القضيب التي تعيّن في كلّ سلسلة الموقعَ التفاضلي للشخصيات المجنسنة sexués. في كلّ سؤال وفي كلّ مشكلة، كما في مجاوزتِها بالنسبة إلى الإجابات، وفي إلحاحها من خلال حلولها، وفي الطريقة التي تبقي فيها على فغورِها الخاص بها، من الممكن أن يكون هناك بالضرورة شيء من [18].

---

(18) وضع سيرج لوكلير (Serge Leclaire) نظريةَ العصاب والذهان على صلة بمفهوم السؤال بوصفه مقولة أساسية للاوعي. وميز بهذا المعنى نمطَ السؤال عند الهستيري («هل أنا رجل أم امرأة؟») وعند المستحوذ به («هل أنا ميت أم حيّ؟») وميَّزَ أيضاً بالتالي بين وضعية =

يكفي أن يُطْرَح السؤالُ، كما عند دوستويفسكي (Dostoïevski) أو عند شستوف ,(Chestov) مع ما يكفي من الإلحاح لإسكات كلّ إجابة بدلاً من إثارتها. هنا يكتشف مغزاه الأنطولوجي حصرياً، «(لا) ـ وجود» السؤال الذي لا يُخْتَزَل إلى «لا ـ وجود» السلبي. لا وجود لإجابات أو لحلول أصلية أو نهائية، ووحدها الأسئلة ـ المشكلات تكون كذلك، لصالح قناع وراء كلّ قناع، وانتقال وراء

= العصاب والذهان بالنسبة إلى الهيئة الطارحة السؤال هذا، انظر: Serge Leclaire: «La Mort dans la vie de l'obsédé,» *La Psychanalyse*, no. 2 (1956), et «A La Recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses,» *L'Evolution psychiatrique*, no. 2 (1958).

تبدو لنا هذه الأبحاث حول شكل الأسئلة التي يعيشها المريض، ومحتواها أنها مهمة جداً، وتؤدي إلى مراجعة دور السلبي والنزاع في اللاوعي عموماً. هنا أيضاً يعود الأصل إلى ملاحظات جاك لاكان: حول أنماط السؤال في الهستيريا والاستحواذ، انظر: ,Lacan *Ecrits*, pp. 303-304,

وحول الرغبة واختلافها عن الحاجة، صلتها بـ «الطلب» وبـ «السؤال»، المصدر المذكور، ص 627 ـ 630 و690 ـ 693.

ألم يسبق وكانت هنا إحدى النقاط الأكثر أهمية في نظرية يونغ: قوة «المساءلة» في اللاوعي، تصور اللاوعي بوصفه لاوعي «المشكلات» و«المهمات»؟ استمد يونغ منها النتيجة: اكتشاف سياق تخالف أعمق من التعارضات الحاصلة، انظر: Carl Gustav Jung, *Le Moi et l'inconscient* (Paris: Gallimard, 1935).

صحيح أن فرويد انتقد وجهة النظر هذه بعنف: في **إنسان الذئاب** (*L'Homme aux loups*)، الفقرة 5، حيث اعتبر أن الطفل لا يُسائل، ولكن يَرْغب، لا يجابه مهمات، ولكن هياجات يتحكّم بها بواسطة التعارض ـ وأيضاً **دورا** (*Dora*)، الفقرة 2، حيث يبيّن أن نواة الحلم لا يمكنها أن تكون إلا رغبة منخرطة في نزاع مقابل، ولكن بين يونغ وفرويد ليست المناقشةُ ربما في الوضعية الصحيحة، لأن الأمر يتعلق بمعرفة إذا أمكن للاوعي أم لا، أن يجعلنا شيئاً مغايراً لأن يرغب، في الحقيقة ألا يجب بالأحرى التساؤل إذا كانت الرغبة فقط قوة تعارض، أو قوة مؤسسة بأكملها على قدرة السؤال؟ بل أن حلم دورا الذي أثاره فرويد، لا يفلت من أن يُفسَّر إلا من منظور مشكلة ما (مع السلسلتين أب ـ أم) (M. K. -Mme K.) الذي يطوّر سؤالاً بشكل هستيري (مع علبة المجوهرات لعب دور موضوع =س)).

كلّ موقع. ومن السذاجة الاعتقاد أنه بالإمكان الاعتماد، في مشكلات الحياة والموت، والحب واختلاف الجنسين، على حلولها، وحتّى على وضعياتها العلمية، رغم حدوث هذه الوضعيات والحلول بالضرورة، وعليها بالضرورة أن تتدخل في لحظة معيَّنة في اتّجاه سياق تطورها. تتعلق المشكلاتُ بالتخفي الأبدي والأسئلة والانتقال الأبدي. يستكشف المضطربون عصبياً والمرضى نفسياً، ربما على حساب عذاباتهم، هذا الأساس الأصلي النهائي، فيسأل بعضُهم كيف تُنقَل المشكلةُ، وبعضُهم الآخرُ أين يُطرَح السؤالُ. إن عذاباتهم ومعاناتهم، هي بالضبط الإجابة الوحيدة عن سؤال لا يتوقف عن الانتقال في ذاته، عن مشكلة لا تتوقف عن التخفي في ذاتها. ليس هذا ما يقولونه أو ما يفكرونه، ولكنها حياتهم النموذجية والتي تتجاوزهم. يشهدون على هذه المجاوزة، وعلى اللعبة الأكثر غرابة للحقيقي والزائف كما هو قائم، ليس على مستوى الإجابات والحلول، ولكن في المشكلات ذاتها، في الأسئلة ذاتها أي في شروط، بحيثُ إنَّ الزائف يصبح نمطَ استكشاف الحقيقي، الفضاءَ الخاص بتخفياته الجوهرية أو بانتقاله الأساسي: أصبحت أشكال الزيف هنا معاناة الحقيقي. تأتي قدرةُ الأسئلة دوماً من مواقع مغايرة للإجابات، وتتمع بأساس حرّ يفلت من الحل. ولا يعبّر الإلحاحُ والمجاوزةُ والبقاءُ الأنطولوجي للأسئلة والمشكلات عن ذاتها جميعها تحت شكل غائية سببٍ كافٍ (ماذا يفيد؟ لماذ؟)، ولكن تحت شكل منفصل للاختلاف وللتكرار: أي اختلاف نجد؟ و«كرِّر قليلاً». لا وجود أبداً للاختلاف، ولكن ليس لأنه يعود إلى الأمر عينه في الإجابة، ولكن لأنه ليس في موقع مغايرٍ لما هو في السؤال وفي تكرارِ السؤال الذي يضمن نقله وتخفّيه. تعود المشكلاتُ والأسئلةُ إذاً إلى اللاوعي، ولكن اللاوعي بطبيعته تفاضلي وتكراري وتسلسلي وإشكالي ومُسائل. عندما يسأل المرء عما إذا كان اللاوعيُ في نهاية

الأمر تعارضياً أو تفاضلياً، لاوعي القوى الكبيرة المتنازعة أو العناصر الصغيرة المتسلسلة، التمثلات الكبيرة المتعارضة أو الإدراكات الصغيرة المتخالفة، يبدو إننا نَبعث إلى الحياة، التردد القديم والسجالات القديمة أيضاً، بين التقليد اللايبنتزي والتقليد الكَنْتي. ولكن إن كان فرويد تماماً إلى جانب ما بعد كَنْتية هيغلية أي إلى جانب لاوعي التعارُض، فلماذا كرّم بهذا القدر فخنر (Fechner) اللايبنتزي، وعلى نباهته التفاضلية، وهي نباهة «عالِم الأعراض المرضية»؟ في الحقيقة، لا يتعلق الأمر أبداً بمعرفة ما إذا تضمَّنَ اللاوعيُ لا ـ وجودَ الحصر المنطقي، أو لا ـ وجودَ التعارض الواقعي. لأن هذين اللا ـ وجودين هما، مهما يكن من أمر، صورتا السلبي. ليس حصراً ولا تعارضاً، ليس لاوعي التقهقر ولا لاوعي التناقض - يتعلق اللاوعيُ بالمشكلات والأسئلة في اختلافها بالطبيعة عن الحلول ـ الإجابات: يطعن (لا) ـ وجود الإشكالي، على السواء، بشكلي لا ـ وجود السلبي، وهما لا يتحكمان إلا بقضايا الوعي. ويجب أن تُفهم حرفياً الكلمة الشهيرة بأن اللاوعي يجهل الـ «لا» Le Non. والمواضيع الجزئية هي عناصر الإدراكات الصغيرة. اللاوعي تفاضلي وبإدراكات صغيرة، إلا أنه بهذا يختلف بطبيعته عن الوعي، ويتعلق بالمشكلات والأسئلة التي لا تُختزَل أبداً إلى التعارضات الكبيرة أو إلى الآثار في مجموعها التي يَستجمِع منها الوعيُ (سنرى أن النظرية اللايبنتزية سبق وأشارت إلى هذا الطريق).

صادفنا إذاً ماوراءَ ثانياً لمبدأ اللذة، توليفاً ثانياً للزمن، في اللاوعي نفسه. وقدّم التوليفُ الأول المتلقي، توليفُ الملكة العادة التكرارَ، باعتباره صلة بحسب نمط يعاد البدء به لحاضر حيّ. وقد ضَمَنَ تأسيسَ مبدأ اللذة في معنيَيْن متكاملَيْن، لأنه نتجت عنه في وقت واحد، القيمة العامة للذة بوصفها سلطة أَخْضَعَت لها الآن

الحياةَ النفسيةَ في الـ «هو»، والإشباعَ الخاص الهلسي الذي جاء ليملأ كلَّ «أنا» متلقية، بصورة نرجسية عن الذات عينها. التوليفُ الثاني توليف إيروس ـ منيموزين(*) (Érôs-Mnémosyne)، الذي يطرح التكرارَ بوصفه انتقالاً وتخفياً، والذي يقوم بوظيفة أساسِ مبدأ اللذة: يتعلق الأمر إذاً في الواقع بمعرفة كيف يُطبَّق هذا المبدأ على ما يتحكم به، تحت شرط أي استعمال، ولقاء أي أشكال حصر وأي تعميقات. تعطى الإجابةُ في اتجاهين، أحدهما اتجاه قانون واقع عام، بناء عليه، يتجاوز التوليفُ المتلقي الأولُ ذاتَه نحو توليفٍ و«أنا» نشيطَيْن، الآخر بناء عليه، على العكس من ذلك، يتعمق في توليف ثانٍ متلقٍّ، ويستجمع الإشباعَ النرجسيَّ الخاصَّ، وينسبه إلى تأمل مواضيع افتراضية. يتلقى هنا مبدأُ اللذة شروطاً جديدةً، إزاء واقع مُنْتَج بقدر ما هو إزاء جنسانية مكوَّنة. تظهر الآن الغريزةُ التي عُرّفت فقط بالإثارة المرتبطة، تحت شكل مخالَف: بما أنها غريزة حفظ بحسب خطّ واقع نشيط، وغريزة جنسانية في هذا الأساس المتلقي الجديد.

إذا كوّن التوليفُ المتلقي الأول «إستطيقا»، فمن العدل أن يُعَرَّف الثاني بمثابة معادل «تحليلات». إذا كان التوليفُ المتلقي الأول توليفَ الحاضر، فالثاني توليفُ الماضي. إذا استعان الأولُ بالتكرار ليَنْتَزِع منه اختلافاً، يضم التوليفُ الثاني المتلقي الاختلافَ داخل التكرار. لأن صورتَي الاختلاف، النقل والمتنكر، الانتقال الذي يؤثر رمزياً في الموضوع الافتراضي، والتخفيات التي تؤثر خيالياً في المواضيع الواقعية التي تُضَم إليها، أصبحت عناصرَ التكرار عينه. لهذا أبدى فرويد بعضَ الانزعاج من توزيع الاختلاف والتكرار

(*) يستعمل دولوز كلمة منيموزين (Mnémosyne)، إلهة الذكرى عند اليونانيين.

وجهة نظر إيروس، حين أبقى على تعارض هذين العاملَيْن، وفهم التكرارَ بحسب النموذج المادي للاختلاف الملغى، في حين أنه عَرَّف إيروس بإدخال، بل بإنتاج اختلافات جديدة[19].

لكن في الواقع، تُشتَق قوةُ تكرار إيروس مباشرة من قدرة الاختلاف، القدرة التي يستعيرها إيروس من منيموزين، الذاكرة والتي تؤثر على المواضيع الافتراضية، باعتبارها الكثير من قِطَع ماضٍ محض. ليس فقدانُ الذاكرة، ولكن بالأحرى إفراط الذاكرة، كما استشعر ذلك جانيه (Janet) في بعض الجوانب، هو الذي يفسر دورَ التكرار الإيروسي، بالاختلاف. ويميّز «الذي لم يُرَ قط»، موضوعاً منتقلاً ومتخفياً دوماً، يغوص في الذي «سبق وتمت رؤيتُه»، باعتباره سمة الماضي المحض عموماً، من حيث يُستَخْرَج هذا الموضوعُ. ولا نعرف متى رأيناه وأين، تمشياً مع الطبيعة الموضوعية للإشكالي. وفي أقصى حدّ لا وجود إلا للغريب الذي يكون مألوفاً، وفقط للاختلاف الذي يتكرر.

في الحقيقة مازال توليفُ إيروس ومنيموزين أو الذاكرة يكابد من الإبهام. لأن سلسلةَ الواقعي (أو الحواضر التي تمضي في الواقع) وسلسلةَ الافتراضي (أو الماضي الذي يختلف بطبيعته عن كلّ حاضر)، تشكلان خطَّين دائريَّين متباعدَين، دائرتَين أو حتّى قوسَين من الدائرة عينها، بالنسبة إلى التوليف الأول المتلقي للملكة العادة. غير أن بالنسبة إلى (الموضوع = س)، باعتباره حدّاً أقصى محايثاً

---

(19) بقدر ما يتضمن إيروس اتحاد جسمين خليويين، ويُدْخِل إذاً اختلافات حيوية جديدة، «لم نتمكن من أن نكشف في الغريزة الجنسانية هذا الميلَ إلى التكرار الذي سمح لنا اكتشافُه باستخلاص وجود غرائز الموت»، انظر: Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, traduit par S. Jankélévitch (Paris: Payot, [s. d.]), p. 70.

لسلسلة الافتراضيات، وكمبدإ التوليف الثاني المتلقي، هي حواضر متتابعة للواقع تشكل الآن سلاسل متعايشةً، دوائر أو حتّى أقواساً من الدائرة عينها. من الضروري أن تختلط المرجعيتان، وأن يقع مجدداً الماضي المحض إذاً في حالة حاضر قديم وإن كان أسطورياً، ويعيد تكوين الوهم الذي كان من المفروض أنه يندد به، فيبعث إلى الحياة هذا الوهم لأصلي ما ولمشتق ما ولهوية ما في الأصل ولتشابه ما في المشتق. زيادة على ذلك، يرى إيروس نفسه دورة أو عنصر دورة، بحيثُ إنَّه لا يمكن للعنصر الآخر المعارض له أن يكون إلا ثاناتوس (Thanatos)، الموت في قعر الذاكرة، فيختلط الاثنان كما الحب والكراهية، البناء والتدمير، الجذب والدفع. نجد دوماً الإبهامَ عينه للأساس الذي يتمثل في الدائرة التي يفرضها على ما يؤسسه، ويدخل مجدداً كعنصر في دائرة التمثل الذي يعيّنه مبدئياً.

إن سمة المواضع الافتراضية الضائعة بشكل أساسيّ، وسمة المواضيع الواقعية التنكرية أساساً، هما تحفيزان قويان للنرجسية. غير أنه عندما تعود الليبيدو وترتد إلى الـ «أنا»، عندما تصير الـ «أنا» المتلقية بأكملها نرجسية، يكون هذا باستبطان الاختلاف بين الخطين، باختبار ذاته بذاته، كمنتقلٍ على الدوام في الأول، ومُتَخَفٍّ على الدوام في الآخر. والـ «أنا» النرجسية هي غير منفصلة، ليس فقط عن جرح مكوِّن، ولكن عن تخفيات وانتقالات تُنسَج من حافة إلى أخرى، وتكوِّن تعديلَه. لا تتميز الـ «أنا»، باعتبارها قناع لأقنعة أخرى، ومتنكرة لمتنكرين آخرين، عن مهرِّجيها الخاصين بها، فتمشي وهي تتعثر على ساق خضراء وساق حمراء. ولن يكون مع ذلك، ممكناً بة بأهمية إعادة التنظيم التي تَنْتُج على هذا المستوى، بالتعارض مع المرحلة السابقة من التوليف الثاني. لأنه في الوقت نفسه الذي تصبح فيه الـ «أنا» المتلقية نرجسية، يجب أن تفكِّر

النشاطيةُ، ولا يمكنها أن تفكِّر إلا بوصفها التأثير، بل التعديل الذي تختبره الـ «أنا» النرجسية بشكل تلقّ لجهتها، بالإحالة عند ذلك إلى شكل «أنا» تمارس عليها كـ «أخرى». ليست هذه الـ «أنا» النشيطة، والمصدوعة فقط ركيزة الـ «أنا» العليا، بل ملازمة الـ «أنا» النرجسية المتلقية والمجروحة، في مجموع معقد أسماه بول ريكور (Paul Ricoeur) «الكوجيتو المُجْهض»[20]. أيضا ليس هناك من كوجيتو آخر إلا مجهض، ولا ذات فاعلة أخرى إلا يرقانية.

رأينا في السابق أن صدْعَ الـ «أنا» كان فقط الزمن، كشكل فارغ ومحض ومتخلّص من محتوياته، إذ إن الـ «أنا» النرجسية تظهر خلال الزمن، إلا أنها لا تكوّن إطلاقاً محتوى زمنيا. وقد جَرّد الليبيدو النرجسيُّ وارتدادُ الليبيدو نحو الـ «أنا»، كلّ محتوى. والـ «أنا» النرجسية هي بالأحرى الظاهرة التي تقابل شكلَ الزمن الفارغ من غير ملئه، الظاهرة المكانية لهذا الشكل عموماً (تَحْضُر ظاهرةُ المكان بطريقة مختلفة، في الخصي العصابي وفي التمزق الذهاني). يعيّن شكلُ الزمن في الـ «أنا» ـ الفاعل، نظاماً ومجموعة وسلسلة. ويحدد النظامُ الشكلي غير المتحرك للقَبل والأثناء والبَعد في الزمن، قسمة الـ «أنا» النرجسية أو شروط تأمّلها. تستَجْمع مجموعةُ الزمن ذاتَها في صورة الفعل الباهر، كما قدمتها الـ «أنا» العليا ومنعتها وتنبّأت بها في وقت واحد، الفعل = س. تشير سلسلةُ الزمن إلى مجابهة الـ «أنا» النرجسية المنقسمة لمجموع الزمن أو لصورة الفعل. تكرر الـ «أنا» النرجسية مرةً بحسب نمط القَبل أو النقص، بحسب نمط الـ «هو» (هذا الفعل كبير جداً بالنسبة إلَي)؛ ومرةً ثانية بحسب نمط الصيرورة

---

(20) انظر: Paul Ricoeur, *De L'Interprétation* (Paris: Editions du seuil, 1965), pp. 413-414.

= متساوياً لامتناهياً الذي يخص الـ «أنا» المثالية. ومرة ثالثة بحسب نمط البَعد الذي يحقق تنبؤ الـ «أنا» العليا (الـ «هو» والـ «أنا»، الشرط والفاعل الحقيقي الذين سينعدمون)! لأن القانون العملي ذاته لا يدلّ على أمر آخر إلا على شكل الزمن الفارغ هذا.

عندما تأخذ الـ «أنا» النرجسية مكانَ المواضيع الافتراضية والواقعية، عندما تأخذ على عاتقها انتقالَ البعض كتخف للآخرين، فإنها لا تُحِل محتوى من الزمن مَحَل محتوى آخر. ودخلنا على العكس من ذلك، في التوليف الثالث. ويبدو أن الزمن تخلى عن كلّ محتوى ر ممكن، وبهذا حطم الدائرةَ التي قاده إليها إيروس (Erôs) لقد جَرت وقُوّمت واتّخذَت الشكلَ النهائي للمتاهة، المتاهة على خطّ مستقيم، وهي كما يقول بورخيس «غير مرئية وغير متوقفة». والزمنُ الفارغ خارج محاوره، مع نظامه الشكلي والسكوني الصارم، ومجموعه الساحق، وسلسلته التي لا تنعكس، هي بالضبط غريزة الموت(*). لا تدخل غريزةُ الموت في دورة مع إيروس، وليست إطلاقاً متكاملة معه أو متعادية، ولا هي متناظرة معه بأية طريقة، إلا أنها تشهد على توليف مغاير تماماً. يحلّ محلّ ترابط إيروس بالذاكرة، ترابطُ «أنا» نرجسية بلا ذاكرة، فاقدة كبيرة لذاكرتها، وترابط غريزة موت بلا حبّ، غير جنساني. لم تعد الـ «أنا» النرجسية تمتلك إلا جسم ميت، وأضاعت جسمها في الوقت عينه مع المواضيع. ومن خلال غريزة الموت انعكست في الـ «أنا» المثالية، واستشعرت نهايَتها في الـ «أنا» العليا، كما في قطعتَي الـ «أنا» المصدوعة. هذه الصلة بين الـ «أنا» النرجسية وغريزة الموت هي الصلة التي أكّدها فرويد بعمق

(*) خلافاً لفرويد، يطرح دولوز غريزة الموت كمرحلة مستقلة، نجد نموذجاً أصلياً لها في التجربة المعيوشة للـ «أنا».

كبير، عندما قال إن الليبيدو لا يرتد إلى الـ «أنا» من غير أن يكون بلا جنسانية، ومن غير أن يشكل طاقةً محايدةً متنقلةً وقادرةً في ماهيتها، على أن تضع ذاتَها في خدمة ثاناتوس[21].

إنما لماذا طرح فرويد إذاً غريزةَ الموت باعتبارها سابقة على وجود هذه الطاقة، من غير الجنسانية المستقلة عنها في المبدأ؟

لسببين بلا شكّ: يحيل أ إلى استمرار النموذج الثنائي والنزاعي الذي يلهم كلّ نظرية الغرائز، ويحيل آر إلى النموذج المادي الذي يدير نظريةَ التكرار. لهذا يشدد فرويد تارة على الاختلاف بالطبيعة بين إيروس وثاناتوس، الذي بحسبه يجب وصف ثاناتوس كيفياً بالنسبة إلى ذاته بالتعارض مع إيروس؛ وطوراً على الاختلاف بين الإيقاع أو الاتساع كما لو أن ثاناتوس انضم إلى حالة المادة الجامدة، وبهذا تطابقَ مع هذه القدرة على التكرار الخام والعاري التي افتُرِض أن الاختلافات الحيوية الآتية من إيروس، تغطيها أو تعارضها فقط. غير أنه مهما يكن من أمر، لا يمتلك الموتُ المتعينُ كعودة كيفية وكمية للحي إلى هذه المادة الجامدة، إلا تعريفاً خارجياً، علمياً وموضوعياً. ويرفض فرويد بغرابة كلَّ بُعد آخر للموت، كلَّ نمط أولي (Prototype) أو كلّ إحضار للموت في اللاوعي، وإن سلّم بوجود أنماط أولية كهذه بالنسبة إلى الولادة[22]. والحال، فإن اختزال الموت إلى الموضوعي للمادة، يُظهِر الحكمَ المسبقَ هذا الذي بحسبه على التكرار أن يجد

---

(21) Sigmund Freud, *Le Moi et le ça*, traduction de l'allemand par le Dr. S. Jankélévitch (Paris: Payot, [s. d.]), pp. 212-214.

(22) Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme*, angoisse (Paris: Presses universitaires de France, 1968), pp. 53 ff.,

من الغرابة خصوصاً أن يعيب فرويد على رانك (Rank) تكوينه لتصور موضوعي جداً عن الولادة.

مبدأه النهائي في نموذج مادي ولامخالَف، في ما وراء انتقالات وتخفيات اختلاف ثان أو متعارض. إلا أنه في الحقيقة ليست بنيةُ اللاوعي نزاعيةً، تعارضية أو بنية تناقض، بل هي مسائلة ومؤشكِلة. كما ليس للتكرار قدرة خام وعارية ما وراء التخفيات التي تأتي لتؤثر فيه بشكل ثانوي، على أنها من التنوعات. ويُنسَج هذا التكرارُ على العكس، في التخفي، في الانتقال كما هي حالة العناصر المكوِّنة التي لا يسبق وجودُه عليها. لا يظهر الموتُ في النموذج الموضوعي لمادة لامختلفة وجامدة، «يعود» إليها الحي. هو حاضر في الحي، كما هي حالة التجربة الذاتية والمخالَفة المزوَّدة بنمط أولي. ولا يجيب عن حالة ما للمادة، بل يقابل على العكس من ذلك، شكلاً محضاً هجر كلَّ مادة ـ الشكل الفارغ للزمن. (والأمر سيان أن تكون طريقة لملء الزمن، أو لإخضاع التكرار للهوية الخارجية لمادة ميتة، أو للهوية الضمنية لنفس خالدة). إذ إن الموتَ لا يُختزَل إلى السلب، ولا إلى سلبي التعارض ولا إلى سلبي الحصر، فليس حصرُ الحياة الفانية بالمادة، ولا هو تعارضُ الحياة الخالدة مع المادة، اللذان يعطيان الموتَ نمطه الأولي. الموت هو بالأحرى الشكلُ الأخير للإشكالي، مصدرُ المشكلات والأسئلة، سمة دوامها فوق كلّ إجابة، الأين والمتى؟ الذي يشير إلى هذا (الـ «لا») ـ وجود حيث يقتات كلّ تأكيد.

قال بلانشو (Blanchot) إن للموت مظهرين: الأول شخصي يتعلق بالـ «أنا» الفاعل والـ «أنا»، ويمكنني أن أجابهه في الصراع أو أنضم إليه عند حدّ معيّن، وفي كلّ الأحوال ألتقيه في حاضر يجعل كلَّ شيء يمضي. غير أن الآخرَ اللاشخصي بشكل غريب، وبلا صلة بالـ «أنا»، ليس حاضراً ولا هو ماض، ولكن دوماً سيأتي ومصدر مغامرة متكثرة لا تتوقف في سؤال يستمرّ: «إنها واقعة الموت التي تضم قلباً جذرياً، لا يصبح به الموتُ الذي كان الشكلَ الأقصى لقدرتي فقط ما يتخلى عني، ويرميني خارج قدرتي على البدء وحتّى

على الانتهاء، إلا أنه يصبح ما يوجد بلا علاقة بالـ «أنا»، وبلا سلطة على الـ «أنا»، ما هو فاقد كلّ إمكانية، لاواقع اللامحدد. هو قلب لا يمكنني أن أتمثله، بل لا يمكنني أن أتصوره بوصفه نهائياً، والذي ليس الممر غير المعكوس الذي وراءه لا وجود لعودة، لأنه هو ما لا يتحقق، اللامنتهي واللامتوقف... زمن بلا حاضر، لا صلة لي به، هو ما لا يمكنني أن أنطلق نحوه، لأني فيـ (ـه) لا أموت، وأني مجرد من القدرة على الموت، فيـ (ـه) نموت ولا نتوقف ولا ننتهي من أن نموت... ليس الحد النهائي، ولكن اللامنتهي، ليس الموت الخاص، ولكن أي موت كان، ليس الموت الحقيقي، ولكن على حدّ قول كافكا، الهزء من خطئه الرئيسي»[23]. لمجابهة هذين المظهرَين نرى أنه حتّى الانتحار لا يجعلهما متطابقين، ولا يجعلهما يلتقيان. والحال، يدلّ الأولُ على هذا الزوال الشخصي للشخص، وعلى إلغاء هذا الاختلاف الذي تمثله الـ «أنا» ـ الفاعل (Je)، الـ «أنا (Moi) فالاختلاف كان فقط من أجل الموت، ويمكن لاختفائه أن يُمَثَّل موضوعياً في عودة إلى المادة الجامدة، كما لو أنه محسوب في ضرب من القصور الحراري. ويأتي هذا الموتُ دوماً رغم المظاهر، من الخارج في اللحظة التي تتكون فيها الإمكانية الأكثر شخصية، ومن الماضي في اللحظة التي يكون فيها الأكثر حضوراً. غير أن الآخر، الوجه الآخر، المظهر الآخر يشير إلى حالة الاختلافات الحرة، عندما لا تعود خاضعةً للشكل الذي تعطيه لها «أنا ـ فاعل» ما (Un Je)، أنا ما (Un Moi)، عندما تتطور إلى هيئة تستبعد تماسكي الخاص بي بالطريقة عينها لتماسك أية هوية كانت.

---

(23) Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire* (Paris: Gallimard, 1955), p. 107, et pp. 160-161.

هناك دوماً امرؤ ما «يموت»، أعمق من الـ «أنا أموت»، وليس هناك إلا الآلهة التي تموت بلا توقف وبطرق متكثرة. كما لو أن عوالمَ ظَهَرَت حيث لم يعد الفرديُّ مسجوناً في الشكل الشخصي للـ «أنا ـ الفاعل» والـ «أنا»، وبل ليس الفريدُ، المسجون في حدود الفرد - باختصار المتكثر غير الخاضع الذي لا «يتعرف» إلى ذاته في المظهر الأول. ومع ذلك فإن كلّ التصور الفرويدي يحيل إلى المظهر الأول.، ولكن بهذا تنقصه غريزةُ الموت والتجربة أو النمط الأولي، المقابِل لها.

لا نرى إذاً أيَّ سببٍ لنطرح غريزةَ موتٍ لا تتميز عن إيروس، إما باختلاف بالطبيعة بين قوتين، وإما باختلاف في الوقع أو بالاتساع بين حركتين. في الحالتين سبق وأُعطي الاختلافُ، ويكون ثاناتوس مستقلاًّ. يبدو لنا على العكس من ذلك أن ثاناتوس يختلط بأكمله بلاجنسانية إيروس، بتشكيل هذه الطاقة المحايدة والقابلة للانتقال التي تحدث عنها فرويد. ولا تنتقل هذه الطاقةُ إلى خدمة ثاناتوس، ولكن تكوّنه: ليس هناك من اختلاف تحليلي بين إيروس وثاناتوس، أي سبق وأعطي في «التوليف» عينه الذي يجمعهما كليهما أو يجعلهما يتناوبان. وهذا ليس لأن الاختلاف ليس كبيراً، بل على العكس من ذلك، هو أكبر، بما أنه توليفي، وهذا لأن ثاناتوس يدل بالضبط على توليف للزمن مغاير تماماً لإيروس، وهو حصري، لاسيما حين يقتطع منه ويبنى على أنقاضه. هذا في الوقت نفسه الذي يرتد فيه إيروس إلى الـ «أنا» ـ وتأخذ الـ «أنا» على مسؤوليتها، التخفيات والانتقالات التي طبعت المواضيع، لتجعل منها عاطفتها المميتة ـ ويضيّع الليبيدو كلَّ محتوى للذاكرة، ويضيّع الزمنُ شكلَه الدائري، ليتخذ شكلاً مستقيماً شرساً ـ وتظهر غريزةُ الموت متطابقةً مع هذا الشكل المحض، الطاقة اللاجنسانية لهذا الليبيدو النرجسي.

ويعرِّف تكاملُ الليبيدو النرجسي وغريزةُ الموت، التوليفَ الثالث بقدر ما عرّف إيروس والذاكرةُ التوليفَ الثاني.

وعندما يقول فرويد إنه، بهذه الطاقة اللاجنسانية المترابطة مع الليبيدو الذي أصبح نرجسياً، يجب ربما ربط السياق عموماً بالتفكير، وعلينا أن نفهم أنه خلافاً لقياس الإحراج القديم، لم يعد يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان الفكرُ فطرياً أو مكتسباً. ليس فطرياً ولا هو مكتسب، إنه تناسلي، أي: لاجنساني، مُقْتَطَع في هذا الارتداد الذي يجعلنا ننفتح على الزمن الفارغ. «أنا تناسلي فطري»، كما قال أرتو (Artaud) الذي أراد أن يقول أيضاً «إني مكتسب لاجنساني»، ليشير إلى تكوين (Genèse) الفكر هذا في أنا دوماً مصدوعة. ليس هناك ما يدعو إلى اكتساب الفكر، ولا إلى ممارسته باعتباره فطرة، ولكن إلى توليد فعل التفكير في الفكر نفسه، ربما تحت تأثير عنف يجعل الليبيدو يرتد نحو الـ «أنا» النرجسية، وبالتوازي تستخرج ثاناتوس من إيروس، وتُجرّد الزمنَ من كلّ محتوى لتخلّص منه الشكلَ المحض، هناك تجربةُ الموت التي تقابل هذا التوليفَ الثالث.

ينسب فرويد إلى اللاوعي ثلاثَ جهالات كبرى: الـ «لا» (Non) والموت والزمن. ومع ذلك لا شأن إلا للزمن، وكذلك الموت والـ «لا» في اللاوعي. هل يعني هذا فقط أنها تأثرت بالفعل من غير أن تُمثَّل؟ وزيادة على ذلك، يجهل اللاوعي الـ «لا» لأنه يعيش من «(لا) ـ وجود» المشكلات والأسئلة، ولكن ليس من «لاوجود» السلبي الذي يؤثر فقط في الوعي وفي تمثلاته. ويجهل الموتَ، لأن كلَّ تَمَثُّل للموت يتعلق بالمظهر غير المتطابق، في حين أن اللاوعي يدرِك القفا، ويكتشف الوجهَ الآخرَ. ويجهل الزمنَ لأنه ليس أبداً خاضعاً للمحتويات التجريبية لحاضر يمرّ في التمثل، ولكنه يُجري التوليفات المتلقية لزمن أصلي ما. يجب العودة إلى هذه

التوليفات الثلاثة، بوصفها مكوِّنة للاوعي. وتقابل صور التكرارِ، كما تظهر في عمل روائي كبير: الصلة والشريط المتجدد دوماً، واللطخة على الحائط المنتقلة دوماً، والممحاة الممحية دوماً. التكرار ـ الصلة، والتكرار ـ اللطخة، والتكرار ـ الممحاة، هي ثلاثة ما وراء مبدأ اللذة. يعبّر التوليفُ الأولُ عن تأسيس الزمن على حاضر حيّ، تأسيس يعطي اللذةَ قيمتَها بوصفها مبدأً تجريبياً عموماً، يَخْضَعُ له مضمون الحياة النفسية في الـ «هو». ويعبِّر التوليفُ الثاني عن أساس الزمن بواسطة ماضٍ محض، أساس يشرط تطبيق مبدأ اللذة على محتويات الـ «أنا». إلاّ أن التوليفَ الثالثَ يشير إلى الـ «بِلا ـ أساس»، حيث يستعجلنا الأساسُ ذاتُه: ينكشف ثاناتوس في توليف ثالث بوصفه هذا الـ «بلا أساس» ما وراء أساس إيروس وتأسيس الملكة العادة. أيضاً يمتلك مع مبدأ اللذة نمط صلة مبلبِل، يعبَّر عنه غالباً في مفارقات يتعذر سبرُها للذة مرتبطة بالألم (، ولكن في الواقع، يتعلق الأمر بشيء مختلف تماماً: يتعلق الأمر بنزع الجنسانية في هذا التوليف الثالث، بما أنه يمنع تطبيقَ مبدأ اللذة بوصفه فكرة موجِّهة وقائمة مسبقاً، ليبلغ لاحقاً بعمليةَ إعادة الجنسانية، حيث لم تَعُد اللذةُ تَستثمِر إلا فكرٍ محض وبارد، خامل ومتجلِّد كما نراه في حالة السادية أو المازوشية). وبطريقة معينة، يجمع التوليفُ الثالثُ كلَّ أبعاد الزمن الماضي والحاضرِ والمستقبلِ، ويجعلها تلعب الآن في الشكل المحض. وبطريقة أخرى، يُجري إعادةَ تنظيمها، لأنه رمي بالماضي إلى جهة الـ «هو» كشرط بسبب الغياب لقيام مجموع الزمن، وتحدد الحاضر، بواسطة تحوّل الفاعل الحقيقي في الـ «أنا» المثالية. وبطريقة أخرى أيضاً، لا يتعلق التوليفُ النهائي إلا بالمستقبل، لأنه يعلن في الـ «أنا» العليا عن تدمير الـ «هو» والـ «أنا»، والماضي كما الحاضر، والشرط كما الفاعل الحقيقي. ويعيد الخطُّ المستقيم للزمن في هذه الحافة القصوى، تشكيلَ دائرة ما، إلا

أنها متعرجة، وتكشف حقيقة غير مشروطة، في وجهها «الآخر» ـ بالضبط العَوْد الأبدي، بما أنه لا يجعل الكلّ يعود، بل على العكس من ذلك، يؤثر في عالـم تخلى عن غياب الشرط والمساواة عند الفاعل الحقيقي، لـيؤكّد فقط المفرط واللامتساويَ، اللامنتهي واللامتوقفَ، اللاشكلي بوصفه إنتاج الشكلية القصوى. بهذا ينتهي تاريخُ الزمن: يتعلق به هدم دائرته الفيزيائية أو الطبيعية، المركزية جداً، وتشكيل خطّ مستقيم، ولكنه بانجذابه بواسطة طوله الخاص به، يعيد تشكيل دائرة مزاحة عن مركزها بشكل أبدي.

العَوْد الأبدي هو قدرةُ تأكيد، إلا أنه يؤكّدُ الكلّ عن المتكثر، والكلَّ عن المختلف، والكلّ عن الصدفة، باستثناء ما يخضعها جميعها للواحد والعينه والضرورة، باستثناء الواحد والـ «عينه» والضروري. يقال عن الواحد إنه خاضع للمتكثر مرة واحدة وأخيرة. أوَليس هذا وجهَ الموت؟ ولكن أليس الوجه الآخر، بأن يجعل كلّ ما يعمل مرة واحدة وأخيرة، بدوره يموت مرة واحدة وأخيرة؟ إذا كان العَوْد الأبديُّ متصلاً بشكل جوهري بالموت، فلأنه يرفَع «مرة واحدة وأخيرة» موت ما يكون واحدا ويتضمنه. وإذا كان متصلا بشكل جوهري بالمستقبل، فهذا لأن المستقبل هو انتشار المتكثر والمختلف، والفجائي لذاتها جميعها، و«في كلّ المرات» وتفسيرها جميعها. ويستبْعِد التكرارُ في العَوْد الأبدي تعيينَيْن اثنين: الـ «عينه» أو هوية مفهوم مُخْضِع، وسلبي الشرط الذي ينسب المكرّرَ إلى الـ «عينه» ويضمن الخضوعَ. ويستبعد التكرارُ في العَوْد الأبدي في وقت واحد، الصيرورة ـ متساوياً أو الصيرورة ـ متشابهاً في المفهوم، كذلك شرط الغياب لصيرورة كهذه. ويتعلق على العكس من ذلك بالأنساق المفرطة التي تربط المختلفَ بالمختلف والمتكثرَ بالمتكثر والفجائيَّ بالفجائي، في مجموع تأكيدات متمادة دوماً إلى الأسئلة

المطروحة والقرارات المتخَذة. يقال أن الإنسانَ لا يعرف اللعبَ: إذ إنّه حتّى عندما ينسب إلى لنفسه صدفةً ما أو كثرةً ما، فإنه يتصور أن تأكيداته موجهة لحصره، وقراراته موجهة لتجنب أثرها، وإعادات إنتاجه موجهة لجعل الـ «عينه» يعود تحت فرضية الربح. هذا هو بالضبط اللعب السيئ، اللعب الذي نخاطر فيه بالخسارة كما بالربح، لأن المرء لا يؤكّد فيه كلَّ الصدفة: للسمة المعتمدة مسبقاً للقاعدة التي تجزّئ، مترابط هو وضع غياب عند اللاعب الذي لا يعرف أي جزء سيخرج. على العكس من ذلك، يجب أن نسمي نسقَ المستقبل اللعبةَ الإلهية لأن القاعدةَ لا توجد مسبقاً، ولأن اللعبةَ سبق وتناولت قواعدَها الخاصة بها، لأن الطفل ـ اللاعب لا يمكنه إلا أن يربح ـ بما أن كلّ الصدفة مؤكّدة كلّ مرة وفي كلّ المرات. ليست تأكيدات مقيِّدة أو حاصرة، ولكن متمادّة إلى الأسئلة المطروحة وإلى القرارات التي تصدر عنها هذه الأسئلة: تجرف لعبةٌ كهذه تكرار الضربة المنتصرة بالضرورة، لأنها ليست كذلك إلا من شدّة الإحاطة بِكُلّ التركيبات والقواعد الممكنة في نسق عودتها الخاصة بها. لم يذهب أحد أبعد مما ذهب إليه بورخيس (Borges)، في كلّ عمله الغريب، عندما علق على لعبة الاختلاف والتكرار هذه، بما أنها تخاض بواسطة غريزة الموت: «إذا كان اليانصيبُ عملية اشتداد للصدفة، انبثاث مرحلي للكاوس (الفوضى) في الكون، أليس من الأفضل أن تدخل الصدفة في كلّ مراحل السّحْب وليس أبداً في واحدة؟ أليس عبثياً بشكل بديهي أن تملي الصدفةُ موتَ أحدِهم، ولا تكون ظروف هذا الموت خاضعة للصدفة: التحفظ والعلانية ومهلة ساعة أو قرن؟ . . . في الواقع عدد السحوبات لامتناهٍ. وأي قرار ليس نهائياً، وكلها تتفرع. ويفترض الجَهَلَةُ أن السحوبات اللامتناهية تفترض زمناً لامتناهياً. ويكفي في الواقع أن يكون الزمنُ خاضعاً للقسمة بشكل لامتناه. . . وفي كلّ القصص الخيالية، تحضر كلّ مرة، حلولٌ

متنوعة، يعتمد الإنسانُ واحداً منها ويلغي الحلولَ الأخرى. وفي القصة التي يتعثَّرُ تقريباً حلُّها فإن تسي يو بين (Ts'ui Pên) يعتمدها جميعها بشكل متزامن. يُبدِع إذاً أشكالَ مستقبل متنوعة، أزمنةً متنوعةً تتكاثر أيضاً وتتفرع. من هنا تناقضات الرواية. يحتفظ فنغ (Fang) بسر؛ مجهول يقرع بابه؛ قرر فانغ قتله. طبيعياً، هناك العديد من الخواتم الممكنة: يمكن لفانغ أن يقتل الدخيل، ويمكن للدخيل أن يقتل فانغ، ويمكن أن ينجو كلاهُما، ويمكن أن يموت كلاهُما... إلخ، في مصنَّف تسي يو بين (Ts'ui Pên) كلُّ الخواتم تحصل. وكل خاتمة منها هي نقطة انطلاق تفرعات أخرى»[24].

* * *

ما هي الأنساق التي يؤثر فيها العَوْد الأبدي؟ لنفترض القضيتَين: يختلف وحدَه ما يتشابه، وتتشابه وحدها الاختلافات[25]. تُطْرَح الصيغةُ الأولى للتشابه بوصفها شرط الاختلاف. وبلا شكّ تَفْرِض أيضاً إمكانيةَ مفهوم «هو هو»، متطابق لشيئين يختلفان بشرط أن يتشابها. وتتضمن أيضاً تماثلاً في صلة كلّ شيء بهذا المفهوم. وتؤدي أخيراً إلى اختزالَ الاختلاف إلى تعارضٍ متعين بهذه اللحظات الثلاث. بحسب الصيغة الأخرى وخلافاً لذلك، لم يعد ممكناً اعتبار

(24) Jorge Luis Borges, *Fictions*, traduit par Verdevoye et Ibarra (Paris: Gallimard, 1951), pp. 89-90, et 129-130.

(25) Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, mythes et religions; 42 (Paris: Presses universitaires de France, 1962), p. 111,

«ليست التشابهات ولكن الاختلافات التي تتشابه» - بيّن ليفي ستراوس كيف يتوسع هذا المبدأ في تكوين سلسلتين على الأقل تختلف حدود كلّ سلسلة في ما بينها (مثلاً بالنسبة إلى الطوطمية سلسلة الأنواع الحيوانية المتميزة وأنواع الوضعيات الاجتماعية التفاضلية): يكون التشابه «بين نسقَي الاختلافات هذين».

التشابه وأيضاً الهوية والتماثل والتعارض، آثاراً أو إنتاجات اختلاف أول أو نسق أول للاختلافات. ويجب، بحسب هذه الصيغة الأخرى، أن يَنسب الاختلافُ مباشرةً الحدودَ التي تختلف، بعضها إلى البعض الآخر. ويجب، تمشياً مع حدس هايدغر الأنطولوجي، أن يكون الاختلافُ في ذاته تمفصلاً ووصلاً وأن ينسب المختلفَ إلى المختلف، بلا أي توسط بالـ «هو هو» أو المتشابه أو المماثل أو المعارض. يلزمنا تخالف للاختلاف، يلزمنا في ذاته ما، بوصفه مُخالِفاً، مخالفاً ذاتياً (Sich-unterscheidende)، بواسطته نجد الاختلافَ في الوقت عينه مجموعاً، بدلاً من أن يُمثَّل بحسب وضع تشابه وهوية وتماثل وتعارض، جميعها قائمة مسبقاً. أما هذه الهيئات التي بتوقفها عن أن تكون شرطاً، لم تعد إلا آثار الاختلاف الأول وتخالفه، آثار المجموع أو السطح التي تسم دوماً العالمَ المشوَّه للتمثل، والتي تعبّر عن الطريقة التي يختبئ بها الاختلاف ذاته حين يثير ما يغطيه. علينا أن نسأل إذا كانت الصيغتان مجرد طريقتين بالكلام، لا تغيِّران الكثيرَ، أو أنهما تطبقان على أنساق مختلفة تماماً، أو إذا كانتا بتطبيقهما على الأنساق عينها (وإذا اقتضى الأمر على نسق العالم)، لا تعنيان تفسيرين غير متوافقين وبقيمة غير متساوية، وإحداهما قادرة على تغيير كلّ شيء.

في هذه الأوضاع نفسها يختبئ الـ «في ذاته» الخاص بالاختلاف، ويقع الاختلافُ في مقولات التمثل. في أية أوضاع أخرى يطور الاختلافُ هذا الفي ذاته بوصفه «مخالِفاً»، ويجمع المختلفَ من وراء كلّ تمثل ممكن؟ وتبدو لنا السمةُ الأولى أنها التنظيم في سلاسل. يجب أن يتكون نسقٌ ما على قاعدة، مرتكز (base) من سلسلتين أو أكثر، بما أن كلّ سلسلة تعرَّف بالاختلافات بين الحدود التي تتركب منها. وإذا افترضنا أن السلاسل تتواصل بفعل أي قوة كانت، يظهر لنا أن هذا

التواصلَ ينسب اختلافات إلى اختلافات أخرى أو يكوّن في النسق اختلافات اختلافات: تلعب اختلافاتُ الدرجة الثانية هذه دورَ «المخالِف»، أي تعيد اختلافات الدرجة الأولى بعضها إلى البعض الآخر. تعبر حالُ الأشياء هذه عن ذاتها بشكل مناسب في بعض المفاهيم الفيزيائية: الاقتران بين السلاسل اللامتجانسة. من هنا يشتق تجاوب رنين داخلي في النسق. ومن هنا تشتق حركة قسرية تتخطى غزارتُها سلاسلَ القاعدة، الركيزة ذاتها. ويمكن تعيين طبيعة هذه العناصر التي تكون قيمتها في وقت واحد باختلافها في سلسلة تشكل جزءاً منها، وباختلاف اختلافها من سلسلة إلى أخرى: هي شدات، والخاص بالشدة هو أن تكون مكوَّنة باختلاف يحيل هو نفسه إلى اختلافات أخرى E-E′ حيث e يحيل إلى e-e′ . . .) ولا يجب على الطبيعة الاشتدادية للأنساق المُعتبَرة أن تجعلنا نحكم مسبقاً على وصفها من ناحية الكيف: الآلي والفيزيائي والبيولوجي والنفسي والاجتماعي والجمالي والفلسفي. . . إلخ. لِكُلّ نمط نسق بلا شكّ أوضاعه الخاصة، ولكن التي تتمشى مع السمات السابقة مع إعطائها بنية تلائم كلَّ حالة، مثلاً الكلمات هي شدات حقيقية في بعض الأنساق الجمالية، والمفاهيم هي أيضاً شدات من وجهة نظر النسق الفلسفي. ونلاحظ وفق التلخيص (Esquisse) الفرويدي الشهير الصادر سنة 1895، أن الحياة البيولوجية ـ النفسية تَحْضُر تحت شكل حقل اشتدادي كهذا حيث تتوزع الاختلافاتُ القابلة للتعيين كإثارات، واختلافات اختلافات قابلة للتعيين بوصفها سيولة عصبية. غير أن توليفات النفس (Psyché) بشكل خاص، ولجهتها الأبعادَ الثلاثة للأنساق عموماً. لأن الربط النفسي (الملكة العادة) يُجري الترابط بين سلاسل الإثارات. ويشير إيروس إلى الحالة النوعية للتجاوب الداخلي في الرنين الذي يصدر عنه. وتختلط غريزةُ الموت بالحركة القسرية التي تتجاوز غزارتها النفسية السلاسلَ المتجاوبة في الرنين ذاتها (من هنا اختلاف

الغزارة بين غريزة الموت والإيروس المتجاوب في الرنين).

عندما يقام التواصلُ بين سلاسل غير متجانسة، تصدر عنه في النسق كلُّ أصناف النتائج. شيء «يمرّ» بين الضفاف. تنفجر أحداثٌ، وتومض ظواهرُ من نمط البرق أو الصاعقة. تملأ ديناميات مكانيةٌ ـ زمانيةٌ النسقَ، وتعبّر في وقت واحد، عن تجاوب الرنين بين السلاسل المقترنة، وعن غزارة الحركة القسرية التي تتخطاها. وتملأ ذواتٌ فاعلة النسقَ، وهي في وقت واحد ذوات يرقانية وأنوات متلقية. هي أنوات متلقية لأنها تختلط مع تأمل الاقترانات وتجاوبات الرنين. وهي ذوات يرقانية لأنها دعامة أو الخاضع للديناميات. لا يمكن، في الواقع، اختبار دينامية مكانية ـ زمانية محضة في مشاركتها الضرورية بالحركة القسرية إلا عند حافة القابل للعيش في أوضاع، بحيثُ إنَّها خارجها، تؤدي إلى موت كلّ ذات فاعلة مكوّنة جيداً، تتمتع باستقلال وبنشاطية. وحقيقة علم الأجنة هي في أنه كانت هناك حركات حيوية نسقية، انزلاقات والتواءات يمكن للجنين وحده أن يتحملها: منها البالغُ ممزَّقاً. هناك حركات لا يمكن أن نكون إلا الصابر عليها، ولكن لا يمكن للصابر بدوره أن يكون إلا يرقانة. ولا يحصل التطورُ تلقائياً، فوحده اللامتطور يتطور. والكابوس هو ربما دينامية نفسية ليس في استطاعة الإنسان اليقظ، بل ولا الحالم أن يتحملها، ولكن وحده النائم نوماً عميقاً، نوماً بلا حلم. من غير الأكيد بهذا المعنى، أنه يمكن أن يْنسَب الفكر، بحيث يكوّن ديناميةً خاصةً بالنسق الفلسفي كما في الكوجيتو الديكارتي، إلى ذات جوهرية مُنْجَزَة ومكوَّنة جيداً: الفكرُ هو بالأحرى من هذه الحركات المرعِبة التي لا يمكن تحمّلها إلا في شروط ذات يرقانية. لا يضم النسقُ إلا ذوات فاعلة كهذه، لأنها وحدها لا يمكنها أن تقوم بالحركة القسرية، بأن يجعل نفسه خاضعاً للديناميات التي تعبر عنه.

حتّى الفليسوف هو الذات اليرقانية لنسقه الخاص به. هذا هو إذاً النسقُ الذي لا يعرَّف فقط بالسلاسل اللامتجانسة التي تحيط به؛ ولا بالاقتران وتجاوب الرنين والحركة القسرية التي تكوّن جميعُها أبعادَه؛ ولكن أيضاً بالذوات الفاعلة التي تؤهله والديناميات التي تملأه؛ وأخيراً بالكيفيات والامتدادات التي تتطور انطلاقاً من هذه الديناميات.

غير أن الصعوبة الرئيسيّة التي تستمر، هي هل يَنسب الاختلافُ المختلفَ إلى المختلف في هذه الأنساق الاشتدادية؟ هل يعيد اختلافُ الاختلافِ الاختلافَ إلى ذاته بلا وسيط آخر؟ عندما نتكلم عن الوصل بين السلاسل غير المتجانسة، عن اقتران وتجاوب في الرنين، أليس هذا بشرط حدّ أدنى من التشابه بين السلاسل وهوية ما في الفاعل الحقيقي الذي يُجري التواصلَ؟ ألا يجعل «الكثير» من الاختلاف بين السلاسل كلَّ عملية مستحيلةً؟ ألسنا محكومين بالعثور على نقطة مفضَّلة حيث يفلت الاختلافُ من أن يفكَّر إلا بفضل تشابه الأشياء التي تختلف وهوية آخر ما؟ هنا علينا أن نعير أكبر انتباه للدور المتزامن للاختلاف والتشابه والهوية. وفي البداية ما هو هذا الفاعل الحقيقي وهذه القوة التي تضمن الاتصالَ؟ تنفجر الصاعقةُ بين الشدات المختلفةٍ، إلا أنه يسبقها سبّاق قائم غير مرئي وغير محسوس، يعيّن مسبقاً الطريقَ المقلوب كما في التجويف. كذلك الأمر يحتوي كلُّ نسق على سبّاقِه القاتم الذي يضمن تواصلَ سلاسلِ المحيط. سنرى أنه بحسب تنوع الأنساق يتحقق هذا الدورُ بتعيينات متنوعة جداً. غير أنه بكلّ الأحوال يتعلق الأمر بمعرفة كيف يمارِس السبّاق دورَه. ليس من شكّ أن هناك هوية السبّاق وتشابه السلاسل التي يوصلها. إلا إن هذا «الهناك (il y a)» يبقى غير متعين بشكل كامل. هل أن الهويةَ والتشابهَ هما هنا شرطان؟ أو على العكس من ذلك، هل هما أثَر عمل السبّاق القاتم الذي يسقِط بالضرورة على

نفسه وهمَ هوية خيالية، وعلى السلاسل التي يجمّعها وهم تشابه استعادي؟ لن تكون إذاً الهويةُ والتشابهُ إلا وهمين ضروريين، أي مفهومَي التفكّر اللذين يأخذان بعين الاعتبار عاداتنا المتأصّلة بتفكير الاختلاف انطلاقاً من مقولات التمثل، ولكن هذا لأن السبّاق اللامرئيَّ يتوارى هو نفسه وعمله الوظيفي، ويواري في وقت واحد الـ «في ذاته» كما الطبيعة الحقيقية للاختلاف. بما أنه قد أعطيت سلسلتان غير متجانستين، سلسلتا اختلافات، فإن السبّاق يعمل بوصفه مخالِف هذه الاختلافات. هكذا يوصلهما مباشرة انطلاقاً من قدرته الخاصة به: هو في ذاته الاختلاف أو «المختلف بشكل مختلف»، أي الاختلاف من الدرجة الثانية، الاختلاف مع الذات الذي ينسب المختلفَ إلى المختلف بذاته عينها. لأن الطريق الذي يرسمه غير مرئي، ولا يصبح مرئياً إلا على القفا، بما أن الظواهر التي يستقرئها في النسق تغطيه وتجتازه، ولا يمتلك موقعاً آخر إلا الموقع الذي «يفتقد إليه»، ولا هوية أخرى إلا الهوية التي يفتقد إليها: هو بالضبط الموضوع = س، الذي «يفتقد إلى موقعه» كما يفتقد إلى هويته الخاصة به. وإن عبرت الهويةُ المنطقية التي يمنحها له التفكّر بشكل تجريدي، والتشابه الفيزيائي الذي يمنحه التفكّر للسلاسل التي يجمّعها، عن الأثر الإحصائي لقيامه بوظيفته على مجموع النسق فقط، أي عن الطريقة التي يتوارى بها بالضرورة تحت آثاره الخاصة به، لأنه ينتقل على الدوام في ذاته ويتخفى على الدوام في السلاسل. إذاً لا يمكننا أن نعتبر إلا هوية آخر وتشابه الأجزاء التي تشكّل شرطاً بالنسبة إلى الوجود وإلى فكر الاختلاف، ولكن فقط وضع بالنسبة إلى تمثله الذي يعبر عن تشويه هذا الوجود وهذا الفكر، كأثر بصري يعكّر المكانةَ الحقيقية للشرط كما هي في ذاتها.

نسمي مبايناً (Dispars) السبّاق القاتم، هذا الاختلاف في ذاته،

من الدرجة الثانية الذي يوصل بين السلاسل غير المتجانسة أو المتباينة هي ذاتها، فيعين في كلّ حالة، فضاءُ انتقاله وسياقُ تخفّيه، مقداراً نسبياً للاختلافات التي يوصَل بينها. ومعروف أنه في بعض الحالات (في بعض الأنساق) يمكن أن يكون اختلافُ الاختلافات المستعملة «كبيراً جدا». وفي أنساق أخرى، يجب أن يكون «صغيراً جداً»[26]. إلا إننا نخطئ إذا رأينا، في هذه الحالة الثانية، التعبيرَ المحض عن مطلب قائم مسبقاً للتشابه لا يفعل إلا الانفلات في الحالة الأولى وهو يمتد على مستوى العالم. ويشدّد مثلاً على ضرورة أن تكون السلاسلُ المتباينةُ تقريباً متشابهةً، وأن تكون تردداتُها متجاورة، باختصار أن يكون الاختلافُ صغيرا. غير أنه لا وجود بالضبط لاختلاف ليس «صغيرا»، وإن كان على مستوى العالم، إذا افترضنا مسبقا هوية الفاعل، الذي يوصل بين الاختلافات. ويطبّق الصغير والكبير كما رأينا، بشكل سيئ جداً على الاختلاف، لأنهما يحكمان عليه تبعاً لمقاييس الـ «عينه» والمتشابه. وإذا نُسب الاختلافُ إلى مخالفه، وإذا جرى الاحتراس من منح المخالفِ هويةً لا يمتلكها ولا يمكنه أن يمتلكها، فيسمّى الاختلافُ صغيراً أو كبيرا وفق إمكانيات تجزئته، أي وفق انتقال وتخفّي

---

(26) بيّن ليون سيلم (Léon Selme) أن وهم إلغاء الاختلافات يجب أن يكون أكبر بقدر ما تكون الاختلافات المتحققة في النسق أصغر (كما في الآلات الحرارية)، انظر: Léon Selme, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius: Essai sur la thermodynamique* (Paris: H. Dunod and E. Pinat, 1917).

حول أهمية السلاسل المتباينة وتجاوب رنينها الداخلي في تكوين الأنساق، نحيل إلى: Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, épiméthée; essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1964), p. 20.

لكن ج. سموندون يبقي بمثابة الشرط على فرض التشابه بين السلاسل أو الصغر بين الاختلافات المستعمَلة، المصدر المذكور، ص 254 ـ 257.

المخالِف، إلا أنه لا يمكنه في أية حالة الادّعاء، أن اختلافاً صغيراً يشهد على وضع دقيق للتشابه، كذلك أن يشهد اختلافٌ كبيرٌ على بقاء تشابه منفلت ببساطة. التشابه هو على أية حالة أثر، إنتاج عمل، نتيجة خارجية ـ وهم يظهر ما أن ينتحل الفاعلُ الحقيقي هويةً يفتقدها. ليس المهم إذاً أن يكون الاختلافُ صغيراً أو كبيراً، وفي النهاية دوماً صغير بالنسبة إلى التشابه الأكثر اتساعاً. المهم بالنسبة إلى الـ «في ـ ذاته» هو أن يكون الاختلافُ بما أنه صغير أو كبير، داخلياً. هناك أنساقٌ بتشابه كبير خارجي واختلافٍ صغير داخلي. وعكس ذلك ممكن: هناك أنساق بتشابه صغير خارجي واختلاف كبير داخلي. غير أن المستحيل هو ذلك المتناقض؛ فالتشابه يكون دوماً في الخارج ويشكل الاختلافُ، الصغير أو الكبير، نواةَ النسق.

لنفترض أمثلةً مُقْتَبَسَةً من أنساقٍ أدبيةٍ متنوعةٍ جداً، فنرى في عمل ريمون روسيل سلاسل لفظية: يلعب دورَ السبّاق مجانسٌ أو شبهُ مجانس (بلياردو Billard ـ نهّاب Pillard)، غير أن هذا السبّاق القاتم ليس مرئياً ومحسوساً بقدر بقاء إحدى السلسلتين مخبّأةً عند الحاجة. وتغطي قصص غريبة الاختلافَ بين السلسلتين بحيث يُستقرأ أثرُ تشابهٍ وهويةٍ خارجيين. والحال، لا يعمل السبّاقُ إطلاقاً بواسطة هويته، سواء كانت هوية اسمية أو مجانسة. ونرى هذا في شبه المجانس الذي لا يقوم إلا بوظيفة اختلاطه بأكمله بالسمة التفاضلية لكلمتي ب (b و(p). كذلك الأمر لا يظهر هنا المجانسُ بوصفه هوية دال اسمية، ولكن بوصفه مُخالِف المدلولات المتميزة الذي يُنتِج بشكل ثانوي أثَر تشابهِ المدلولات، كأثر هويةٍ في الدال. ولا يكفي أيضاً القول أن النسقَ يتأسس على تعيينٍ سلبي معيَّن، أي على نقص الكلمات بالنسبة إلى الأشياء، لهذا محكوم على الكلمة الواحدة بأن تشير إلى عدة أشياء. ويجعلنا الوهمُ عينُه نفكر الاختلاف انطلاقاً من

تشابه وهوية مفترض أنهما قائمان مسبقاً، ويجعله يظهر كسلبي. في الحقيقة، ليس بفقر معجم اللغة، ولكن بإفراطها وبقدرتها النحوية والدلالية الأكثر إيجابية، تخترع هذه اللغةُ الشكلَ الذي تلعب فيه دورَ السبّاق القاتم أي حيثُ إنّها بالكلام عن الأشياء المختلفة تخالف هذه الاختلافاتُ، بنسبها مباشرةً بعضها إلى البعض الآخر، في سلاسل تجعلها تتجاوب في الرنين. لهذا كما رأينا لا يفسَّر تكرارُ الكلمات بشكل سلبي كما لا يمكنه أن يقدَّم كتكرار عار بلا اختلاف. يستدعي عملُ جويس بشكل بديهي كلَّ الطرق الأخرى. غير أن الأمر يتعلق دوماً بجمع حدّ أقصى من السلاسل المتباينة (عند الاقتضاء كلّ السلاسل المتباينة المكوّنة للكون)، بجعل السبّاقات القاتمة للألسنية التي لا ترتكز على أية هوية قائمة مسبقاً، وليست بشكل خاص «قابلة للتعرف إلى هويتها» في المبدأ، تقوم بوظيفتِها (هنا كلمات باطنية، كلمات ـ حقائب)، غير أنها تستقرئ حداً أقصى من التشابه والهوية في مجموع النسق، وكنتيجة سياق تخالف الاختلاف في ذاته (انظر: الرسالة الكونية (La lettre cosmique) لفينغانس ويك (Finnegan's Wake).ما يجري في النسق بين هذه السلاسل المدوّية، بفعل السبّاق القاتم، يدعى «التجلي الظهور (Epiphanie). ولا يشكل الامتدادُ الكوني إلا واحد مع غزارة الحركة القسرية، ويكسح كلّ السلاسل التي يتخطاها: غريزة الموت في نهاية البحث، «لا» ستيفن (Stephen) الذي ليس «لا ـ وجود» السلبي، ولكن (لا) ـ وجود سؤال مستمر، يقابله من غير أن يجيب عنه النعم (Le Oui) الكوني عند السيدة بلوم، لأنه وحده يحتله ويملأه بشكل ملائم[27].

---

(27) ملاحظة حول التجارب البروستية. تختلف بديهياً بنيتها تماماً عن تجليات جويس. إلا أن المقصود أيضاً سلسلتان، سلسلة الحاضر القديم (كومبراي (Combray) كما كان =

إن مسألة معرفة إذا كانت التجربةُ النفسيةُ مبنينة كما هي حال اللغة، أو إذا كان العالمُ الفيزيائي قابلاً للاستيعاب في كتاب، تتعلق بطبيعة السبّاقات القاتمة. لا يمتلك سبّاق ألسنيٌ ما، أو كلمةٌ باطنية ما، بذاته هوية، وإن كانت اسمية، كما لا تمتلك دلالاتُه تشابهاً ما، وإن كانت منفلتة بشكل لامتناهٍ؛ فليس أنها فقط كلمةً معقدة أو مجرد جمع كلمات، إلا أنها كلمة على الكلمات، تختلط بأكملها بـ «مخالِف» كلمات من الدرجة الأولى وبـ «لامتشابه» دلالاتها. أيضاً لا قيمة لها إلا بقدر ما تدعي عدم قول أيِّ شيء، ولكن قول معنى ما تقول. والحال، يستبعد قانونُ اللغة كما يمارَس في التمثل هذه الإمكانيةَ. ولا يمكن أن يقال معنى كلمة إلا بكلمة أخرى تتخذ من

= معيوشاً)، وسلسلة الحاضر الراهن. بلا شكّ، بالبقاء عند البعد الأول للتجربة، نجد تشابهاً بين السلسلتين (المادلين، الفطور) وحتى هوية ما (ليست النكهة ككيف فقط تشابهاً، ولكن مطابقة لذاتها في اللحظتين). إلا أن السر ليس هنا. لا سلطة للنكهة إلا لأنها تغلف شيئاً = س، لم يعد يُعرَف إلا بهوية: تَغلَّف كومبراي كما هو في ذاته، شطرة من الماضي المحض، في لااختزاليته المزدوجة إلى الحاضر على نحو ما كان (إدراك) وإلى الراهن الحاضر حيث يمكن رؤيتها مجدداً أو إعادة تكوينها (ذاكرة إرادية). والحال، يعرَّف هذا الكومبراي في ذاته باختلافه الأساسي الخاص به، يقول بروست (Proust) أنه «اختلاف كيفي» ليس موجوداً «على سطح الأرض»، ولكن فقط في عمق فريد. وهو الذي ينتج، وهو يتغلف هويةَ الكيف بوصفه تشابه السلاسل. هويةٌ وتشابهٌ ليسا إذاً هنا أيضاً إلا نتيجةَ مخالِف ما. وإذا كانت السلسلتان متابعتين الواحدة بالنسبة إلى الأخرى، فإنّهما تتعايشان على العكس من ذلك، النسبة إلى كومبراي في ذاتهما كموضوع = س يجعلهما يتجاوبان برنينهما. ويحصل من جهة أخرى أن رنين السلاسل ينفتح على غريزة الموت التي تتخطاهما كلاهما: هكذا الحذاء وذكرى الجدة. يتكون إيروس بتجاوب الرنين، إلا أنه يتجاوز ذاته نحو غريزة الموت، المكوّنة بغزارة حركة قسرية (هي غريزة الموت التي تجد مخرجَها المظفر في العمل الفني ما وراء التجارب الإيروسية للذاكرة اللاإرادية). تشير الصيغةُ البروستية، «قليل من الوقت في الحالة المحضة» في البداية إلى الماضي المحض، إلى الوجود في ذاته للماضي، أي إلى التوليف الإيروسي للزمن، إلا أنها تشير بعمق أكثر إلى الشكل المحض والفارغ للزمن، التوليف النهائي، توليف غريزة الموت الذي يؤدي إلى أبدية العودة في الزمن.

الكلمةَ الأولى موضوعها. من هنا هذا الوضعُ المفارق: ينتمي السبّاق اللغوي إلى صنف ما بعد اللغة، لا يمكنه أن يتجسد إلا في كلمة مجردة من المعنى، من وجهة نظر سلاسل التمثل اللفظية من الدرجة الأولى. إنها ذاتها الترجيعة. تعبر هذه الحالة المزدوجةُ لكلمة «باطنية» التي تقول معناها الخاصَّ بها، إلا أنها لا تقوله من غير أن تتمثله لذاتها وتمثله بوصفه لا معنى، عن الانتقال الدائم للمعنى ولتخفّيه في السلاسل. والكلمةُ الباطنية هي الموضوع = س، الألسني حصرياً، وأيضاً يبين الموضوعُ = س التجربةَ النفسيةَ بما هي حال تجربة لغة ما - شرط أن يؤخذ بعين الاعتبار الانتقالُ الدائمُ اللامرئيُّ والصامتُ للمعنى الألسني. من زاوية ما، تتكلم كلُّ الأشياء وتمتلك معنى، شرط أن يكون الكلامُ في الوقت نفسه أيضاً ما يصمت عنه، أو بالأحرى يكون المعنى ما يصمت عنه في الكلام. وبيَّن غومبروفيكز (Gombrowicz) في روايته الجميلة جداً الـ «الكون» (Cosmos)، كيف تحث سلسلتا اختلافات غير متجانسة (سلسلة الشنق وسلسلة الأفواه) على الوصل بينهما من خلال تنوع العلامات، وصولاً إلى بناء سبّاقٍ قاتم (قتل الهر) يعمل هنا بمثابة مخالِف اختلافاتهم، كالمعنى المجسَّد مع ذلك، في تمثلٍ عبثيّ، ولكن ابتداء منه، ستنطلق الديناميات وتحصل الأحداثُ في نظام الكون [الكوسموس]، التي تجد مخرجها النهائي في غريزة الموت التي تتخطى السلاسل[28]. تتخلص إذاً الأوضاع التي يكون فيها الكتابُ

---

(28) Witold Gombrowicz, *Cosmos: Roman*, les lettres nouvelles, traduit du polonais par Georges Sédir (Paris: Denoël, 1966).

يعرض تصدير كتاب **كوسموس** (*Cosmos*) نظرية السلاسل المتباينة وتجاوب رنينها والكاوس. ونحيل أيضاً إلى موضوعة التكرار في: Witold Gombrowicz, *Ferdydurke: Roman*, les Lettres nouvelles; 26, traduit du polonais par Brone, préface de K. A. Jelenski (Paris: R. Julliard, 1958), pp. 76-80.

كوناً، والكون كتاباً. وتتطور من خلال تقنياتٍ متنوعةٍ جداً هوية جووسية (joycienne)نهائية، هوية نعثر عليها عند بورخيس أو عند غومبروفيكز (Gombrowicz)، فوضى [كاوس] = كون [كوسموس].

تشكل كلُّ سلسلة قصة: ليس وجهات نظر مختلفة حول قصة بعينها، بما هي حال وجهات النظر حول المدينة حسب لايبنتز، ولكن هي تواريخ متميزة تماماً وتتطور بشكل متزامن. وتكون سلاسل القاعدة، المرتكز متباعدة. ليس بشكل نسبي بالمعنى الذي يكفي فيه الرجوعُ القهقرى لإيجاد نقطةِ تلاقٍ، بل هي متباعدة بشكل مطلق بالمعنى الذي تكون فيه نقطةُ التلاقي، أفقُ التلاقي في الكاوس، ومتنقلةً دوماً في هذا الكاوس. هذا الكاوس ذاتُه هو الأكثر إيجابية، في الوقت الذي يكون فيه التباعد موضوعَ تأكيد. يختلط مع العمل الكبير الذي يمسك بِكُلّ السلاسل المعسّرة، والذي يؤكّد ويعسّر كلَّ السلاسل المتزامنة. (لا شيء مدهش إذا أبدى جويس قدراً من الاهتمام ببرونو(*) (Bruno) منظّر التعسير (Complicatio). ويأخذ الثالوث، التعسير ـ التفسير ـ التضمين، بعين الاعتبار مجموعَ النسق أي الكاوس الذي يمسك بالكل: السلاسل المتباعدة التي تخرج منه وتدخل إليه، والمخالِف الذي ينسب بعضها إلى البعض الآخر. وتفسَّر كلُّ سلسلة أو تتطور، ولكن في اختلافها عن السلاسل الأخرى التي تتضمنها وتُضمِّنها، والتي تغلِّفُها وتتغلف بها، في هذا الكاوس الذي يعسِّر الكلَّ. يقابل مجموعُ النسق ووحدةُ السلاسل المتباعدة بما هي كذلك موضوعيةَ «مشكلةٍ» ما. من هنا طريقةُ الأسئلة ـ المشكلات التي أنعشها جويس في عمله، وقد كانت الطريقة التي ربط بها لويس كارول الكلمات ـ الحقائب بمكانة الإشكالي.

(*) جردانو برونو فيلسوف إيطالي من عصر النهضة (1548 ـ 1600) اتُّهم بالهرطقة.

الأساسي هو تزامن ومعاصَرة وتَعايُش كلّ السلاسل المتباعدة، معاً. من المؤكّد أن السلاسل متتابعة، الواحدة «قبل» والأخرى «بعد»، من وجهة نظر الحواضر (Presents) التي تمضي في التمثل. بل من وجهة النظر هذه، تعتبر الثانيةُ متشابهة مع الأولى. ولكن لم يعد الأمرُ كذلك بالنسبة إلى الفوضى التي تضمهما، والموضوع =س الذي يجتازهما، والسبّاق الذي يوصل بينهما، وإلى الحركة القسرية التي تتخطاهما: يجعلهما المخالِف تتعايشان دوماً. وصادفنا عدة مرات مفارقة الحواضر هذه التي تُتابَع أو السلاسل التي تُتابَع في الواقع، ولكن التي تتعايش رمزياً، بالنسبة إلى الماضي المحض أو الموضوع الافتراضي. عندما بيّن فرويد أن استيهاماً (Phantasme) ما يتكوّن على سلسلتي قاعدة، مرتكز على الأقل، إحداهما طفولية وسابقة على التناسل، والأخرى تناسلية وما بعد ـ البلوغ، فمن البديهي أن هذه السلاسل تتلاحق في الزمن من وجهة نظر اللاوعي المتوحداني (Solipsiste) للذات المتهمة. نتساءل عندها كيف نأخذ بعين الاعتبار ظاهرة «التأخر»، أي الزمن الضروري كي لا يجد المشهدُ الطفولي، المفترض أنه أصلي، أثره إلا وهو على مسافة، في مشهدِ بالغ يتشابه معه ويدعى مشتقّاً[29]. يتعلق الأمر بمشكلة تجاوب الرنين بين سلسلتين.، ولكن بالضبط ليست هذه المشكلةُ مطروحةً بشكل جيد، بما إننا لا نأخذ بعين الاعتبار وجود هيئة تتعايش بالنسبة إليها، السلسلتان في لاوعي بينذاتي. في الحقيقة، لا تُقسم السلاسل بين واحدة طفولية وأخرى بالغة في ذات بعينها. ولا يشكل حدثُ الطفولة إحدى السلسلتين الواقعيتين، ولكن بالأحرى السبّاق القاتم الذي يوصل بين سلسلتي القاعدة، الركيزة، سلسلة

(29) حول هذه المشكلة، انظر: Jean Laplanche, «Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme,» *Les Temps modernes* (avril 1964).

البالغين التي عرفناها في طفولتنا، وسلسلة البالغ أي نحن مع بالغين آخرين وأطفال آخرين. هكذا بطل **البحث عن الزمن الضائع** (*La Recherche du temps perdu*): حبه الطفولي للأم هو عامل وصل بين سلسلتين بالغتين، سلسلة سوان (Swann) مع سلسلة أوديت (Odette)، سلسلة البطل الذي أصبح كبيراً مع سلسلة ألبرتين - (Albertine)ودوماً السر عينه في السلسلتين، الانتقال الأبدي، التخفي الأبدي للسجينة الذي يشير أيضاً إلى نقطة التعايش بين السلاسل في اللاوعي البينذاتي. ليس هناك ما يدعو إلى التساؤل كيف لا يفعل حدثُ الطفولة إلا متأخراً. أنّه هذا التأخير، إلا أن هذا التأخير ذاته هو الشكل المحض للزمن الذي يجعل القبل والبعد يتعايشان. عندما اكتشف فرويد أن الاستيهام قد يكون واقعاً نهائياً، ويتضمن شيئاً يتطاول على السلاسل، علينا ألا نستنتج منه أن مشهدَ الطفولة لاواقعي الوضع وخيالي، ولكن بالأحرى أن الوضع التجريبي للتتابع في الزمن يفسح المجالَ في الاستيهام (Phantasme)، أمام التعايش بين السلسلتين، سلسلة البالغ الذي سنكونه وسلسلة البالغين الذين «كنا» (انظر ما سماه فرنسزي (Ferenczi) تماهي الطفل مع المعتدي). الاستيهام هو إظهار الطفل كسبّاق قاتم. وما هو أصلي في الاستيهام، ليس سلسلةً بالنسبة إلى الأخرى، ولكن الاختلاف بين السلاسل، بما أنه ينسب سلسلةَ اختلافات إلى سلسلةٍ أخرى من الاختلافات، وقد جرد منها تتابعها التجريبي في الزمن.

إذا لم يعد ممكناً في نسق اللاوعي ترسيخ نظام تتابع بين السلاسل، وإذا تعايشت كلُّ السلاسل، ليس ممكناً أيضاً اعتبار الأولى الأصلية والأخرى المشتقة، الأولى النموذج والأخرى النسخة. هذا لأنه في وقت واحد تُدرَك السلاسلُ كمتعايشة خارج وضع التتابع في الزمن، وكمختلفة، وذلك خارج كلّ وضع، تتمتع الأولى بناء

عليه بهوية نموذج ما، والأخرى بتشابه نسخة ما. عندما تتطور قصتان متباعدتان بشكل متزامن، فمن المستحيل تفضيل الواحدة على الأخرى. إنّها حالة قول أن الكلّ يتساوى بالقيمة، غير أن «الكل يتساوى بالقيمة» تقال عن الاختلاف ولا تقال إلا عن الاختلاف بين الاثنتين. مهما كان الاختلافُ الداخلي صغيراً بين السلسلتين، بين القصتين، لا تعيد الواحدة إنتاج الأخرى، ولا تخدم الواحدة كنموذج للأخرى، إلا أن التشابه والتطابق في الهوية ليسا إلا أثرَي عمل هذا الا-ختلاف، الأصلي الوحيد في النسق. من الصائب إذاً أن يستبعد النسقُ نسب أصلي ما ومشتق ما، كما لمرة أولى ولثانية، لأن الاختلافَ هو الأصل الوحيد، ويجعل المختلف الذي ينسبه إلى المختلف، يتعايش بشكل مستقل عن كلّ تشابه[30]. بلا شكّ يبدو العَوْد الأبدي تحت هذا المظهر «قانوناً»، بلا أساس لهذا النسق. ولا يجعل العَوْد الأبدي الـ «عينه» والمتشابه يعودان، إلا أنه يُشتق هو

---

(30) في صفحات تطبق بوجه خاص على الاستيهام الفرويدي، كتب جاك دريدا (Jacques Derrida): الأصلي هو التأخر إذاً. من غيره ستكون الاختلاف (La Différence) المهلة التي يعطيها الوعي لذاته، حضور الحاضر أمام الذات. القول أن الاختلاف (La différance)، أصلي، يعني مرة واحدة، محو أسطورة أصلي حاضر. لهذا يجب أن نفهم بالـ «أصلي» المعرض للشطب، لأن من غير ذلك يشتق الاختلاف من أصل ممتلئ. أنه اللاأصل الذي يكون أصلياً»، انظر: Jacques Derrida, *L'Ecriture et la différence*, tel quel (Paris: Editions du seuil, 1967), pp. 302-303, et Maurice Blanchot, «Le Rire des dieux,» *La Nouvelle revue française*, (juillet 1965):

«يجب أن تتوقف الصورةُ عن أن تكون ثانيةً بالنسبة إلى موضوع أول مزعوم. ويجب أن تطالِب ببعض الأولية، كما الأصلي ثمّ الأصل، سيفقدان امتيازات القدرات الأصلية لديهما... لم يعد من وجود لأصلي، ولكن للمعان أبدي حيث يتبعثر في سطوع العطفة والعودة، غياب الأصل».

[انظر: جورج زيناتي، **الفلسفة في مسارها** (بيروت: دار الأزمنة الحديثة، 2002)، ص 305، حيث يعالج قضية كتابة دريدا كلمة اختلاف بالفرنسية بطريقتين بحرف a بدل حرف e في الأصل]

ذاته من عالم الاختلاف المحض. تعود كلّ سلسلة ليس فقط إلى داخل السلاسل الأخرى، التي تتضمنها، بل بالنسبة إلى نفسها، لأنها ليست مضمَّنة بالسلاسل الأخرى، من غير أن تعاد بدورها بأكملها، بوصفها ما يتضمن هذه السلاسل الأخرى. ليس للعَوْد الأبدي من معنى آخر إلا ما يلي: غياب الأصل الذي يمكن نسبه، أي نسب الأصل على أنه الاختلاف الذي ينسب المختلفَ إلى المختلف لجعله (أو جعلهما) يعود (أو يعودان) بما هو (أو هما) كذلك. بهذا المعنى، العَوْد الأبدي هو نتيجة اختلاف أصلي، محض، توليفي، في ذاته (ما أسماه نيتشه إرادة القدرة). إذا كان الاختلاف هو الـ «في ـ ذاته»، فالتكرار في العَوْد الأبدي هو اللذاته الخاص بالاختلاف. ومع ذلك، كيف ننكر ألا يكون العَوْد الأبدي غير منفصل عن الـ «عينه»؟ أليس هو ذاته العَوْد الأبدي للـ «عينه»؟، ولكن علينا أن نكون حساسين تجاه مختلف الدلالات، على الأقل تجاه ثلاث: عبارة الـ «عينه» والـ «هو هو» و«المتطابق والمتشابه».

إما يشير الـ «عينه» إلى ذات يفترَض أنها ذات العَوْد الأبدي. وعندها يشير إذاً إلى هوية الواحد بوصفه مبدأ.، ولكن بالضبط هنا يكمن أكبر خطأ وأطوله. قال نيتشه: إذا كان الواحدُ يعود، عليه أن يبدأ بعدم الخروج من ذاته. إذا كان عليه أن يحكم على المتكثر بأن يشبهه، عليه أن يبدأ بعدم تضييع هويته في هذا التقهقهر للمتشابه. لم يعد التكرارُ دوامَ الواحد أكثر مما هو تشابه المتكثر. ليست ذاتُ العَوْد الأبدي الـ «عينه»، ولكن المختلف، وليست المتشابه، ولكن غير المتشابه، وليست الواحد، ولكن المتكثر، وليست الضرورة، ولكن الصدفة. وزيادة على ذلك، يتضمن التكرارُ في العَوْد الأبدي تدميرَ كلّ الأشكال التي تمنعه من أن يقوم بوظيفته، مقولات التمثل المتجسدة في القاتم مسبقاً للـ «عينه» والواحد والـ «هو هو»،

المتطابق والمثيل. إما أن الـ «عينه» والمتشابه هما فقط أثر عمل الأنساق الخاضعة للعود الأبدي. هكذا نجد هويةً ملقاة بالضرورة أو بالأحرى ملقاة رجعياً على الاختلاف الأصلي، ونجد تشابهاً مستبطناً في السلاسل المتباعدة. عن هذه الهوية، وعن هذا التشابه، علينا أن نقول إنّهما «خادعان»: ينتجان في النسق الذي ينسب المختلفَ إلى المختلف بواسطة الاختلاف (لهذا فإن نسقاً كهذا هو ذاته مظهر خداع). الـ «عينه» والمتشابه هما خيالان متولدان بالعَوْد الأبدي. يوجد هنا، هذه المرة ليس خطأً، بل وهم: وهم ضروري، مصدر الخطأ، ولكن يمكنه أن ينفصل عنه. وإما الـ «عينُه» والمتشابه لا يتميزان عن العَوْد الأبدي ذاته. لا يوجدان قبل العَوْد الأبدي: ليس الـ «عينه» وليس المتشابه اللذان يعودان، بل العَوْد الأبدي هو الـ «عينه» الوحيد، والتشابه الوحيد لما يعود. ويفلتان من تجريد العَوْد الأبدي، ليس ليستجيبا أكثر للسبب. ويسمّى الـ «عينه» ما يختلف وما يبقى مختلفاً. العَوْد الأبدي هو الـ «عينه» للمختلف، الواحد للمتكثر، المتشابه لغير المتشابه. وهو مصدر الوهم السابق، فلا يولّده ولا يحفظه إلا ليتمتع به ويتمرأى فيه، كما في أثر بصريته الخاصة به، من غير أن يقع إطلاقاً في الخطأ الملاصق.

❊ ❊ ❊

هذه الأنساقُ التفاضليةُ ذات السلاسل المتباينة والمدوية، والسبّاق القاتم والحركة القسرية تدعى مظاهر خداعة أو استيهامات. لا يخص العَوْد الأبدي ولا يعيد إلا المظاهر الخداعة، الاستيهامات. وربما نعثر هنا على النقطة الأكثر أساسية للأفلاطونية، والأفلاطونية المضادة، الأفلاطونية وقلب الأفلاطونية، حجر زاويتها(❊). لأننا في

(❊) تلميح إلى هايدغر القائل بأن الميتافيزيقا بدأت مع أفلاطون. وقلبها نيتشه فأغلقت على ذاتها وتلاشت.

الفصل السابق، عملنا كما لو أن فِكْرَ أفلاطون دار حول تمييزٍ مهم بوجه خاص، هو التمييزُ بين الأصل والصورة، التمييزُ بين النموذج والنسخة. والمفروض بالنموذج أن يتمتع بهوية أصلية عليا (وحده الأمثول ليس شيئاً آخر إلا ما يكون، وحدها الشجاعة شُجاعة، والتقوى تقية)، في حين أنه يُنظَر إلى النسخة بحسب تشابه داخلي مُشتَق. بل في هذا المعنى؛ لا يأتي الاختلافُ إلا في الدرجة الثالثة بَعْد الهوية والتشابه، ولا يمكنه أن يفكّر إلا بهما. ليس الاختلافُ مفكَّرا إلا في اللعبة المقارَنة بين التشابهين، التشابه النموذجي لأصل متطابق، والتشابه المحاكي لنسخة تشابهية بشكل تقريبي: هذا هو اختبار أو قياس الطامحين.، ولكن بعمق أكثر ينتقل التمييزُ الأفلاطوني الحقيقي ويغير طبيعتَه: ليس بين الأصلي والصورة، ولكن بين صنفين من الصور. ليس بين النموذج والنسخة، ولكن بين صنفين من الصور (الأوثان) اللذين ليست نسخهما (الأيقونات) إلا الصنف الأول، ويتكوّن الآخرُ بالمظاهر الخداعة (الاستيهامات). وليس هنا تمييزُ النموذج ـ النسخة إلا لتأسيس التمييز النسخة ـ المظهر الخداع وتطبيقه. لأنه يَجري تبريرُ النسخ وإنقاذُها وانتقاؤها باسم هوية النموذج، وبفضل تشابهها الداخلي مع هذا النموذج المثلاني. لا يتدخل أفهومُ النموذج ليتعارض مع عالم الصور في مجموعه، بل لانتقاء الصور الجيدة، الصور التي تتشابه من الداخل، الأيقونات، وإلغاء الصور السيئة، المظاهر الخداعة. بُنِيَت كلُ الأفلاطونية على هذه الإرادة بطرد الاستيهامات أو المظاهر الخداعة المتطابقة مع السفسطائي نفسه، هذا الشيطان، هذا المتسلل أو المخادع، هذا الطامح الزائف والمتخفي دوماً والمنتقل. لهذا بدا لنا أنه مع أفلاطونِ اتُّخِذ القرارُ الفلسفيُّ ذو الأهمية الأكبر: قرارُ إخضاع الاختلاف لقدرات الـ «عينه» والمتشابه المفترَضين أصليين، قرارُ التصريح بأن الاختلافَ هو لامفكَّر في ذاته، وبإحالته هو والمظاهر

الخداعة إلى المحيط (Océan) الـ بلا عمق.، ولكن بالضبط لأن أفلاطون لا يمتلك بعد مقولات مكوَّنة من التمثل (ستظهر مع أرسطو)، كان عليه أن يؤسِّس قرارَه على نظرية الأمثول. ما يظهر إذاً عندها في حالته الأنقى هو رؤيا أخلاقية عن العالم، قبل أن يتمكن منطقُ التمثل من أن ينتشر. ويجب في البداية تعزيم المظهر الخداع لأسباب أخلاقية من هنا، تعزيم الاختلاف الخاضع للعينه وللمتشابه، ولكن لهذا السبب يتخذ أفلاطون القرارَ، لأن الانتصارَ ليس مكتسَباً كما هي الحال في العالم المكتسَب للتمثل، يهدر العدو متسللاً في كلّ مكان في الكون الأفلاطوني، ويقاوم الاختلافُ نيرَه، ويُحدِث هيراقليطس والسفسطائيون ضوضاء جهنمية. ويتبع قرينٌ غريبٌ سقراط خطوة خطوة، ويأتي ليستحوذ حتّى على أسلوب أفلاطون ويتسلل إلى تكرارت هذا الأسلوب وتغيراته[31].

لأن المظهرَ الخداع أو الاستيهام ليس مجردَ نسخةِ نسخةٍ، تشابهاً منفلتاً بشكل لامتناهٍ، أيقونةً متقهقرة، جعلتنا العقيدةُ الدينية المستوحاة من الآباء الأفلاطونيين بشكل كبير، نتآلف مع فكرة صورة بلا تشابه: الإنسان هو على صورة الله وتشابهه، إلا أننا فقدنا هذا التشابه بالخطيئة مع احتفاظنا بالصورة.. والمظهر الخداع هو بالضبط صورة شيطانية مجرّدة من التشابه؛ أو بالأحرى وعلى العكس من

---

(31) تُقَطَع استدلالاتُ أفلاطون باستعادات وتكرارات أسلوبية تنم عن دقة كما عن جهد من أجل «إعادة تقويم» موضوعة ما، للدفاع عنها ضدّ موضوعة مجاورة، إنما غير متشابهة، تأتي «لتتسلل». أنها عودة الموضوعات السابقة على السقراطية التي نجدها معرَّضة للتآمر، يبطل مفعولها تكرارُ الموضوعة الأفلاطونية: استُهْلك قتلُ الأب عدة مرات، وليس إطلاقاً أكثر مما كان عندما حاكى أفلاطون الذين نددّ بهم، انظر: Pierre-Maxime Schuhl, «Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon,» dans: Pierre-Maxime Schuhl, *Etudes platoniciennes*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1960), pp. 118-125,

ما يسميه شوهل «لوازم الفكرة» (Les Litanies de l'idée).

الأيقونة، فإنه وضَعَ التشابهَ في الخارج، وعاش من الاختلاف. وإذا أنتجَ أثراً خارجياً من التشابه، فهذا كما هي حال الوهم، وليس كما هي حال المبدأ الداخلي. هو نفسه مبني على تباين، استبطَنَ اللامتشابه من سلاسله المكوِّنة، وتباعُدِ وجهاتِ نظرِه، وإن بيَّنَ عدةَ أشياء، وروى عدةَ قصص في وقت واحد. هذه هي سِمته الأولى. ولكن ألا يعني هذا أنه إذا نُسِب المظهرُ الخداع نفسُه إلى نموذج، فلا يعود هذا النموذجُ يتمتع بهوية الـ «عينه» المثلاني، وأنه على العكس من ذلك نموذجُ الآخر، النموذجُ الآخرُ، نموذجُ الاختلاف في ذاته الذي يصدر عنه اللاتشابه المستبطَن؟ بين الصفحات الأكثر غرابة عند أفلاطون التي تظهر الأفلاطونية المضادة في قلب الأفلاطونية، هناك تلك التي تلمّح بأن المختلفَ واللامتشابه واللامتساويَ بإيجاز الصيرورةَ، يمكنها كلها ألا تكون مجرد نواقص تؤثر في النسخة، كفدية سمتها الثانية كتعويض عن تشابهِها، إلا أنها هي ذاتها نماذج، هي نماذج الزيف المرعبة حيث تتوسع قدرةُ الكاذب[32]. وجرى إبعاد الفرضية ولعنها ومنعها، إلا أنها ظهرت وإن لم تكن إلا برق يشهد في الليل على نشاطية مستمرة للمظاهر الخدّاعة، وعلى عملها تحت الأرضي، وعلى إمكانية وجود عالمها الخاص بها. ألا يعني أيضاً ثالثاً، بأن في المظهر الخدّاع هناك ما يندّد به بالنسبة إلى أفهوم النسخة وأفهوم النموذج؟ يتلف النموذجُ في

---

(32) حول هذا النموذج «الآخر» الذي يكوّن في الأفلاطونية صنفاً من المعادل للعبقري الماكر أو الله المخادع، انظر: Platon: *Le Théétète* ([s. l.: s. n., s. d.]), 176 e, et *Timée* ([s. l.: s. n., s. d.]), 28 b ff.,

حول الاستيهام، حول تمييز الأيقونات والاستيهامات، النصوص الرئيسيّة هي في **السفسطائي**، انظر: Platon: *Le Sophiste* ([s. l.: s. n., s. d.]), 235 e-236 d, 264 c-268 d, et *République* ([s. l.: s. n., s. d.]), X, 601 d ff.

الاختلاف في الوقت نفسه الذي تغوص فيه النسخ في لاتماثل السلاسل التي تستبطنها، من غير التمكن من القول أبداً إن الواحدة نسخة والأخرى نموذج. هذه هي غاية حوار السفسطائي: إمكانية انتصار المظاهر الخداعة، لأن سقراط يتميز عن السفسطائي، إلا أن السفسطائي لا يتميز عن سقراط، ويطرح على التساؤل مشروعية تمييز كهذا. إنّه غسق الأيقونات. أليس هذا إشارة إلى النقطة التي تكون فيها هويةُ النموذج وتشابهُ النسخة أخطاء، ويكون الـ «عينه» والمتشابه أوهاماً ولدت من عمل المظهر الخداع؟ يقوم المظهرُ الخداع بالنسبة إلى ذاته بوظيفةِ المرور وإعادة المرور بالمراكز المزاحة عن مركزها للعود الأبدي. لم يعد الجهد الأفلاطوني يعارض الكون بالكاوس، كما لو أن الدائرة كانت بصمة الأمثول المجاوز القادر على فرض تشابهه على مادة عاصية. بل على العكس من ذلك تماماً، الهوية المحايثة للكاوس مع الكون، الوجود في العَوْد الأبدي، دائرة متعرجة على نحو مغاير. حاول أفلاطون أن يُخضِع العَوْد الأبدي لقواعد نظام، بجعله أثرَ مُثل (Idées)، أي بجعله ينسخ نموذجاً.، ولكن في الحركة اللامتناهية للتشابه المتقهقهر من نسخة إلى نسخة، نبلغ النقطةَ التي يغير فيها كلُّ شيء طبيعتَه، حيثُ إنَّ النسخةَ ذاتها تنقلب إلى مظهر خداع، حيث أخيراً يفسح التشابهُ والمحاكاةُ الروحية، المكانَ للتكرار.

الفصل الثالث
صــورة الـفـكـر(*)

اعتُبِرت على الدوام مشكلةُ البدء في الفلسفة عن حقّ، مشكلة دقيقةً جداً. لأن البدءَ يعني إلغاءَ كلّ المفترضات المسبقة. ولكن، في حين نجد في العلم مفترضات مسبقة موضوعية يمكن إلغاؤها بمسلمات صارمة، فإن المفترضات المسبقة الفلسفية ذاتية بقدر ما هي موضوعية. وتُدعى مفترضاتٍ مسبقةً موضوعيةً مفاهيمُ يفترضها مفهومٌ معطى بشكل واضح. مثلاً لم يُرِد ديكارت في التأمل الثاني أن يعرِّف الإنسانَ بالحيوان العاقل، لأن تعريفاً كهذا يفترض أن مفهومَيْ عاقل وحيوان معروفان بشكل واضح: بتقديم ديكارت الكوجيتو بوصفه تعريفاً، أراد تجنُّبَ كلّ المفترضات المسبقة الموضوعية التي تثقل الطرق العاملة بالجنس وبالاختلاف. إلا أنه من البديهي ألا يفلت من مفترضات مسبقة من صنف آخر ذاتية أو ضمنية، أي مغلَّفة في شعورٍ بدلاً من أن تتغلَّف في مفهوم: افتُرِضَ أن كلَّ واحدٍ يَعرِف

(*) افتراض مسبق أو تصور مسبق يتخذه الفكر عن نفسه، ويكون بمثابة بحث طبيعي عن الحقيقي أو بناء مسطح لإبداع مفاهيم. ويشرح دولوز في كتابه **ما الفلسفة؟ هذا المفهوم**، فيقول أن صورة الفكر تتكون من مسطح المحايثة الذي ليس مفهوماً مفكَّراً أو قابلاً للتفكير، ولكن الصورة التي يتخذها عن ماذا يعني التفكير، واستعمال الفكر والتوجه في الفكر.

بلا مفهوم ماذا يعني أنا والتفكير والوجود. ليست إذاً الـ «أنا» المحضة للـ «أنا» أفكر مظهرَ بدء إلا لأنها أحالت كلّ مفترضاتِها المسبقة إلى داخل الـ «أنا» التجريبية. وإذا سبق وألقى هيغل اللوم، بالنسبة إلى هذا البدء، على ديكارت، فلا يبدو أن هيغل عمل لجهته بشكل مغاير: ليس الوجود المحض بدوره، بدايةً إلا من شدّة إحالة كلّ مفترضاته المسبقة إلى داخل الوجود التجريبي والحسي والعيني. ويقوم موقفٌ كهذا على دحض كلّ المفترضات المسبقة الموضوعية، شرط أن يحصل على الكثير من المفترضات المسبقة الذاتية (ربما كانت، من جهة أخرى، الـ «عينها» تحت شكل آخر). وهذا هو أيضاً موقف هايدغر الذي أثار فهماً سابقاً على أنطولوجيا الوجود. يمكننا أن نستنتج من هذا أن لا وجود لبداية حقيقية في الفلسفة، أو بالأحرى أن البدء الحقيقي الفلسفي أي الاختلاف، سبق وكانت في ذاتها تكراراً. إلا أن هذه الصيغة والتذكير بالفلسفة باعتبارها دائرة، هما خاضعان للكثير من التفسيرات الممكنة، حتّى إننا لن نعرف كيف نبدي ما يكفي من الحذر. لأنه لو تعلق الأمر بالعثورَ في النهاية على ما كان في البداية، ولو تعلق الأمر بالتعرّف إلى ما كان معروفاً ببساطة بلا مفهوم وبطريقة ضمنية، وبالإضاءة عليه وتوضيحه أو مفهمته ـ مهما كان تعقيد القضية، ومهما كانت الاختلافاتُ بين طرق هؤلاء المؤلّفين أو أولئك ـ جاز لنا القول في هذه الحال أن كلّ هذا الأمر مازال بسيطاً جداً، وأن هذه الدائرة ليست حقاً متعرجةً بشكل كاف. وتشهد صورةُ الدائرة بالأحرى بالنسبة إلى الفلسفة، على عدم القدرة على البدء حقاً، غير أنها تشهد أيضاً على التكرار بشكل أصيل.

لنبحث بشكل أفضل عن مفترض مسبق ذاتي أو ضمني: إنّه يتخذ شكلَ «كلّ واحد يعرف...». كلُّ واحد يعرف، قبل المفهوم وعلى نمط قبل ـ فلسفي... كلُّ واحد يعرف ماذا يعني التفكيرُ

والوجود.. وإن استطاع الفيلسوفُ أن يفترض ضمنياً أنه فَهِم الكلي في مقدماته، وماذا يعني الوجود والتفكير، عندما قال أنا أفكر إذاً أنا موجود.. ولا يمكن لأحد أن ينفي أن الشكَ يعني التفكير، وأن التفكير يعني الوجود..كلّ واحد يعرف ولا أحد يستطيع أن ينفي، هو شكل التمثل وخطاب الممثِّل. عندما تَضْمَن الفلسفةُ بدايَتَها بمفترضات مسبقة ضمنية أو ذاتية، يمكنها إذاً أن تلعبَ دورَ البراءة، لأنها لم تحتفظ بأي أمر، ما عدا الجوهري، أي شكل هذا الخطاب. إذاً تعارض هذه الفلسفة «الأحمق» بالمتحذلق، أودوكس(*) (Eudoxe) بإبيستيمون (العالم)، (Epistemon)، والإرادةُ الطيبةُ بالفاهمة الممتلئة كثيراً، والإنسانُ الفرديُ المتمتع بفكره الطبيعي الوحيد، بالإنسان الذي أفسدته عمومياتُ عصره[1]. وتقف الفلسفةُ من جهة الأحمق كما من جهة إنسان بلا مفترضات مسبقة. ولكن في الحقيقة لا يمتلك أودوكس مفترضات مسبقة أقل مما يمتلك إبيستيمون، غير أنه يَمْتَلِكُها فقط بشكلٍ مغاير، ضمنيٍّ أو ذاتيٍّ و«خاصِّ» وليس «عمومياً»، تحت شكلِ فكرٍ طبيعيٍّ يَسمح للفلسفة باتخاذ مظهرِ البدء، والبدء بلا مفترضات مسبقة.

والحال، ها هي صرخاتٌ تظهر معزولةً ومنفعلةً. كيف لا تكون معزولةً لأنها تنفي أن «كلَّ واحد يعرف..»؟ ومنفعلةً لأنها تنفي ما لا يمكن لأحد كما يقال أن ينفيه؟ ولا يحصل هذا الاحتجاجُ باسم

(*) كتاب ديكارت **البحث عن الحقيقة عن طريق النور الطبيعي**، قد صُنِّف على طريقة حوار بين شخصيات ثلاث، أولها إبيستيمون (العالِم) (Epistemon)، وهو يمثل الأب بيكو (Picot) الذي حشا عقله بِكُلِّ ما استورده الغرب من أرسطو. أما الشخص الثاني أودوكس (Eudoxe)، صاحب الاعتقاد الجيد وهو بالطبع ديكارت الذي طهر عقله من كلّ اعتقاد خاطئ وأضاءه بنور الطبيعة الصافي.

(1) انظر: René Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (Paris: Garnier, [s. d.]), vol. 2.

أحكام مسبقة أرستقراطية: ليس المقصود القول أن القليلَ من الناس يفكرون ويعرفون ماذا يعني التفكير. ولكن على العكس من ذلك، هناك أحدُهم وإن لم يكن إلا واحد لا يتوصل أبداً، وبالتواضع الضروري، إلى معرفة ما يعرفه كلُّ واحد، وينفي بتواضع ما هو من المفروض أن كلّ واحد قد تَعرَّفَ إليه. يفلت أحدُهم من التمثل، غير أنه لا يريد أيضاً أن يمثّل أيَ شيء كان. ليس فردياً متمتعاً بالإرادة الطيبة وبالفكرِ الطبيعي، إلا أنه فريد وممتلئ بالإرادة السيئة، ولا يتوصل إلى التفكير لا في الطبيعة ولا في المفهوم. هو وحده بلا مفترضات مسبقة. هو وحده يبدأ فعلياً ويكرِّر فعلياً. وليست بالنسبة إليه المفترضاتُ المسبقة الذاتيةُ، أحكاماً مسبقةً أقل مما هي الأحكام المسبقة الموضوعية، أودوكس وإبيستيمون، هما الإنسان المخادع ذاته والوحيد الذي يجب الحذر منه. لنتظاهر بالأحمق ولِنَقُم به على الطريقة الروسية: رجل من تحت ـ الأرض، لا يتعرف إلى نفسه في المفترضات المسبقة الذاتية لفكر طبيعي، أكثر مما في المفترضات المسبقة الموضوعية لثقافة تعود إلى العصر، ولا يمتلك بركاراً لرسم دائرة. هو الذي ليس في زمنه، لا زمنياً ولا أبدياً. آه شستوف(*) (Chestov)، والأسئلة التي يعرف أن يطرحها، والإرادة السيئة التي يعرف أن يبيّنها والعجْز عن التفكير الذي يضعه في الفكر، والبُعد المزدوج الذي يوسعه في هذه الأسئلة المتطلبة التي تخص، في وقت واحد، البدء الأكثر جذرية والتكرار الأكثر عناداً.

للكثير من الناس مصلحة بقول أن كلَّ واحد يعرف «هذا»، وأن كلَّ واحد يتعرّف إلى هذا، وأن لا أحد يمكنه أن ينفي هذا. (ينتصرون بسهولة مادام متحدثٌ عبوسٌ لا ينهض ليجيب بأنه لا يريد

(*) ناقد وفيلسوف روسي (1866-1938).

أن يُمثَّل على هذا النحو، وأنه ينفي، وأنه لا يعترف بالذين يتكلمون باسمه). في الحقيقة عمل الفيلسوفُ بأكبر ترفّع: وما يطرحه على أنه معترَف به كلياً هو فقط ما يعنيه التفكيرُ والوجود والـ «أنا»، أي ليس «هذا» ما، ولكن شكل التمثل أو التحقق عموماً. لهذا الشكل مع ذلك مادة، إلا أنها مادة محضة أي عنصراً. ويرتكز هذا العنصرُ فقط على وضعية الفكر كممارسة طبيعية لملكة ما، في المفترض المسبق لفكر طبيعي، متمتع بالحقيقي ومتلائم مع الحقيقي، من الجانب المزدوج لإرادة المفكر الطيبة ولطبيعة الفكر المستقيمة. هذا لأن كلَّ واحد يفكِّر طبيعياً، ومن المفروض أن كلَّ واحد يَعرِف ضمنياً ماذا يعني التفكيرُ. الشكلُ الأكثر عمومية للتمثل هو إذاً في عنصر حسٍّ مشتركٍ يكون بمثابة الطبيعة المستقيمة والإرادة الطيبة (أودوكس واستقامة الرأي (orthodoxie)). نجد المفترضَ المسبق الضمنيَ للفلسفة في الحس المشترك باعتباره التفكير الطبيعي الكلي (cogitatio natura universalis)، وانطلاقاً منه يمكن أن تتخذ الفلسفةُ منطلقَها. ومن غير المفيد من أجل التحقق من وجود المفترض المسبق، أن يجري تكثير تصريحات الفلاسفة ابتداء من «كل واحد يمتلك بالطبيعة رغبةَ المعرفة» وصولاً إلى «الحس السليم هو الأمر الأكثر تقاسماً في العالم»(*). لأن قيمة هذا المفترض المسبق هي في استمراره عند الفلاسفة الذين يبقونه بالضبط في الظل أكثر مما هي في القضايا الظاهرة التي يُلهِمها. ليست المسلماتُ في الفلسفة قضايا يطلب الفيلسوف اتفاقها معه، ولكن هي على العكس من ذلك، موضوعات قضايا تبقى ضمنية، وتُفْهَم بحسب نمط قبل ـ فلسفي. بهذا المعنى

(*) هذه الجملة المعروفة، يستهل بها ديكارت كتابه الشهير **خطاب في المنهج** (*Discours de la méthode*). أما الجملة المقتبسة التي سبقتها فتفتح أشهر كتب أرسطو **ما بعد الطبيعة** (*La Métaphysique*).

للفكر المفهومي الفلسفي مفترَض مسبق ضمني، صورة للفكر قبل - فلسفية وطبيعية، مستعارة من العنصر المحض للحس المشترك. بحسب هذه الصورة، يتلاءم الفكرُ مع الحقيقي، ويمتلك الحقيقيَ شكلياً، ويريد الحقيقيَّ مادياً. وعلى هذه الصورة يَعرف كلُ واحد، ومن المفروض أنه يَعرِف ماذا يعني التفكيرُ. في حين أنه لا طائل من أن تبدأ الفلسفةُ بالموضوع أو بالذات أو بالوجود أو بالكائن، مادام الفكرُ يبقى خاضعاً لهذه الصورة التي تَحكم مسبقاً على الكل، وعلى التوزيع بين الموضوع والذات وبين الوجود والكائن.

يمكننا أن نسمي صورةَ الفكر هذه، صورةً دغمائيةً أو مستقيمة الرأي، أورثوذكسيةً أو صورةً أخلاقيةً. ومن المؤكَّد أن لديها متنوعات: لا يَفترض إذاً «العقلانيون» و«التجريبيون» أبداً أنها نشأت بالطريقة نفسها. وزيادة على ذلك، اختَبَرَ الفلاسفةُ كما سنرى لاحقاً العديدَ من التوبات ولم يقبلوا بهذه الصورة الضمنية من غير أن يضيفوا إليها أيضاً العديدَ من السمات الآتية من التفكّر الظاهر للمفهوم، التي قاومتها وسَعَت إلى قلبها. إلا أنها نبتت مع ذلك في الضمني، وإن وضّح الفيلسوفُ أن الحقيقةَ في النهاية ليست «أمراً سهلَ البلوغ وفي متناول الكل». لهذا لا نتحدث عن صورة الفكر هذه أو تلك، المتغيرة بحسب الفلسفات، ولكن عن صورة وحيدة عموماً تكوِّن المفترضَ المسبق الذاتي للفلسفة في مجموعها. عندما تساءل نيتشه حول المفترضات المسبقة الأكثر عمومية للفلسفة، قال أنها في ماهيتها أخلاقية لأن الأخلاقَ وحدها قادرة على إقناعنا أن الفكرَ يمتلك طبيعةً طيبةً، ويمتلك المفكرُ إرادةً طيبةً، ويمكن للخير وحده أن يؤسِّس الملائمةَ المفترضة بين الفكر والحقيقي. ومَن في الواقع غير الأخلاق؟ وهذا الخير الذي يعطي الفكرَ للحقيقي، ويعطي هذا الحقيقي للفكر.. عندها تظهر بشكل أفضل شروطُ فلسفةٍ

بلا مفترضات مسبقة من أي نمط كانت: بدلاً من الارتكاز على الصورة الأخلاقية للفكر، فإنها تتخذ نقطةَ انطلاقها في نقد جذري للصورة ولـ «مسلّمات» التي تتضمنها. وتجد اختلافَها أو بدايتها الحقيقية، ليس في تفاهم مع الصورة قبل ـ الفلسفية[2]، ولكن في صراع صارم ضدّ الصورة التي نُدِّد بها بوصفها لافلسفية. ومن هنا تجد تكرارَها الأصيل في فكرٍ بلا صورة، وإن كان لقاءَ أكبر التدميرات وأكبر أشكال التيئيس الأخلاقي، وعناد الفلسفة التي لن يكون لها حليف إلا المفارقة، وعليها أن تتخلى عن شكل التمثل، وأيضاً عن عنصر الحس المشترك. كما لو أن الفكرَ لا يتمكن من البدء بالتفكير ودوماً لا يبدأ مجدداً، إلا متحرراً من الصورة ومن المسلّمات. ومن غير المجدي ادّعاء إعادة تشكيل مذهب الحقيقة، إذا لم نحصِ في البداية المسلمات التي تعرض من الفكر هذه الصورة المشوِّهة.



أن يكون التفكيرُ الممارسة الطبيعية لملكة ما، وأن يكون لهذه الملكة طبيعة طيبة وإرادة طيبة، فهذا ما لا يمكن أن يُفهَم في الواقع. «كلّ واحد» يعرف أن الناسَ في الواقع يفكرون بالنادر، وتحت تأثير صدمة ما، أكثر مما يفكرون باندفاع ذوق ما. وجملة ديكارت الشهيرة، الحس السليم (القدرة على التفكير) هو الشيء في العالم

(2) فيورباخ (Feuerbach) هو من الذين ذهبوا إلى الأبعد في مشكلة البدء. وندد بالمفترضات المسبقة الضمنية في الفلسفة عموماً، وفي فلسفة هيغل خصوصاً. بيَّنَ أن على الفلسفة أن تنطلق، ليس من تفاهمها مع صورة قبل- فلسفية، ولكن من «اختلافها» عن اللافلسفة. (باستثناء أنه يعتبر أن مطلب البداية الحقيقية هذا متحقق بشكل كاف عندما يجري الانطلاق من الوجود التجريبي، الحسي والعيني)، انظر: Ludwig Feuerbach, *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* (Paris: Presses universitaires de France, 1839), p. 33.

الأفضل تقاسماً، تستند إلى دعابة قديمة لأنها تقوم على التذكير بأن الناس يتذمرون عند اللزوم، من فقدان الذاكرة أو المخيلة أو حتّى فقدان الأُذُن، إلا إننا نجدُهم دوماً يتشاركون بشكل مُرضٍ من وجهة نظر الذكاء والفكر. ولكن إذا كان ديكارت فيلسوفاً، فهذا لأنه استخدم هذه الدعابة لينشئ صورةً للفكر كما هي قانوناً: تعود الطبيعةُ الطيبةُ والقرابة مع الحقيقي إلى الفكر قانوناً، مهما كانت صعوبة ترجمة الحق في الوقائع، أو العثور على الحق وراء الوقائع. ويعتبَر الحسُّ السليمُ أو الحسُّ المشترك الطبيعيَّيْن إذاً بمثابة تعيين الفكر المحض. ويعود إلى الحس بأن يحكم مسبقاً على كُلِّيَّته (universalité) الخاصة به؛ وذلك بطرح هذا الحكم المسبق بوصفه مسلمة كلية قانوناً وقابلة للتواصل قانوناً. ولفرض الحق، وللعثور عليه أي لتطبيق الروح الموهوبة، تلزم طريقةٌ واضحة. إذاً وبلا شكّ، من الصعب التفكير في الواقع. غير أن الأصعب في الواقع يُعتَبَر أيضاً الأسهل قانوناً. لهذا تعتبَر الطريقةُ نفسها سهلةً من وجهة نظر طبيعة الفكر (لا نبالغ بالقول أن أفهوم السهل هذا يسمم كلَّ الديكارتية). عندما تجد الفلسفةُ مفترضَها المسبق في صورة الفكر التي تدعي أرجحيتها بالحق، لا يمكننا عندها أن نكتفي بمعارضتها بوقائع مضادة. يجب حمْل المناقشة إلى مستوى الحق نفسه، ومعرفة إذا لم تقم هذه الصورةُ بخيانة حتّى ماهية الفكر بما هو فكر محض. بما أن هذه الصورة صالحة بالقانون، فهي تفترض مسبقاً تقسيماً معيَّناً للتجريبي والمتعالي. يجب محاكمة هذا التقسيم، أي هذا النموذج المتعالي المضمَّن في الصورة.

هناك في الواقع نموذج هو نموذج التحقق. ويعرَّف التحققُ بالممارسة التي توفق بين كلّ الملكات حول موضوع مفترض أنه الـ «عينه»: إنه الموضوع عينه الذي يمكن رؤيته ولمسه وتذكّره

وتخيّله وتصوّره.. أو كما يقول ديكارت عن قطعة الشمع «هي نفسها التي أراها وألمسها وأتخيلها، وأخيراً إنها نفسها التي اعتقدت دوماً أنها كانت عند البدء: لكل ملكة بلا شكّ معطياتُها الخاصة، الحسيُّ والمتذكرُ والمتخيلُ والمعقولُ...، وأسلوبها الخاص وأفعالها الخاصة التي تستثمِر المعطى. غير إننا نتعرف إلى موضوع ما، عندما تستهدفه ملكةٌ ما، بوصفه متطابقاً مع موضوع ملكة أخرى، أو بالأحرى عندما تَنسب كلُّ الملكات معاً معطاها، وتنسب ذاتَها، إلى شكل من أشكال هوية الموضوع. وبالتزامن مع هذا، يطالب التحققُ إذاً بمبدأ ذاتي لتعاون الملكات بالنسبة إلى «كلّ واحد»، أي بحس مشترك يكون بمثابة ملكة التوافق (concordia facultatum). ويطالب شكلُ هوية الموضوع بالنسبة إلى الفيلسوف بأساس في وحدة ذات مفكِّرة، بحيث يجب على كلّ ملكاتها الأخرى أن تكون أنماطاً لها. هذا هو معنى الكوجيتو كبدء: يعبِّر عن وحدة كلّ الملكات في الذات، ويعبِّر إذاً عن الإمكانية بالنسبة إلى كلّ الملكات، بأن يُنسَب إلى شكل الموضوع الذي يعكس الهويةَ الذاتيةَ، ويقدم مفهوماً فلسفياً لمفترض مسبق للحس المشترك، أنّه الحس المشترك الذي أصبح فلسفياً. عند كَنْت كما عند ديكارت، تؤسِّس هويةُ الـ «أنا» في الـ «أنا» أفكر توافقَ كلّ الملكات، واتفاقَها حول شكل موضوع مفترض أنه الـ «عينه». ويجري الاعتراض على إننا لا نجد أنفسنا أبداً أمام موضوع شكلي أي أمام موضوع كلي ما، ولكن دوماً أمام هذا الموضوع أو ذاك، المقطَّع والموصوف نوعياً، في إسهام معيَّن للملكات.، ولكن يجب هنا جعل الاختلاف الدقيق بين هيئتين متكاملتين هما الحس المشترك والحس السليم، يتدخل. لأنه إذا كان الحسُ المشترك معيارَ الهوية من وجهة نظر الـ «أنا» المحضة، وشكل أي موضوع يقابلها، فإن الحسَ السليم هو معيارُ التقاسم، من وجهة نظر الأنوات التجريبية والمواضيع الموصّفة بما هي هذا أو ذاك (هذا

الذي لأجله يعتبر ذاته متقاسَماً كلياً). إنه الحس السليم الذي يعيّن إسهامَ الملكات في كلّ حالة، عندما يسهم الحسُّ المشترك بشكل الـ «عينه». وإذا لم يوجد أي موضوع إلا كموصّف كيفياً، فالعكس لا يعمل التوصيف إلا بافتراض وجود موضوع ما. سنرى لاحقاً كيف يتكامل الحسُّ السليمْ مع الحس المشترك إذاً في صورة الفكر، على نحو ضروري تماماً: يكوّن الاثنانُ معاً نصفَي الرأي (doxa). وتكفي الآن الإشارةُ إلى تسرّع المسلمات ذاتها: صورة فكر مستقيم بشكل طبيعي، يعرف ماذا يعني التفكيرُ؛ العنصر المحض للحس المشترك الذي يصدر عنه «قانوناً»، نموذج التحقق أو شكلُ التمثل الذي يصدر عنه بدوره. ويُفترض أن الفكر بطبيعته مستقيمٌ لأنه ليس ملكةً كالملكات الأخرى، بل يُنسب إلى ذات، إلى وحدة كلّ الملكات الأخرى، وهي أنماطه التي يوجهها بحسب شكل الـ «عينه» في نموذج التحقق. ويُفْهم نموذجُ التحقق بالضرورة في صورة الفكر. وإذا نظرنا إلى حوار تيبتيت (Théétète) لأفلاطون و تأملات ديكارت و نقد العقل المحض لكَنْت، نرى أن هذا النموذج هو أيضاً الملك الذي «يوجّه» التحليلَ الفلسفيّ لما يعنيه التفكيرُ.

ويزعج توجُّهٌ كهذا الفلسفةَ. لأنه لا يمكن للمستوى الثلاثي المفترض لفكر مستقيم بطبيعته ولحس مشترك طبيعي قانوناً، ولتحقق كنموذج متعالٍ، أن يشكل إلا مثلاً أعلى لاستقامة الرأي. لم تعد الفلسفةُ تمتلك أية وسيلة لتحقيق مشروعِها الذي كان بالقطيعة مع الرأي، الدوكسا (doxa). وتنكر الفلسفةُ بلا شكّ كلَّ رأي خاص. ولا تحفظ بلا شكّ أيةَ قضية خاصة للحس السليم أو الحس المشترك. وبلا شكّ لا تتعرف إلى أي أمر بشكل خاص. إلا أنها تحفظ الأساسي من الدوكسا أي الشكل، وتحفظ من الحس المشترك الأساسي أي العنصرَ، وتحفظ من التحقق الأساسي أي

النموذج (توافق الملكات المؤسِّس في الذات المفكِّرة بوصفها كلية، والتي تمارَس على أي الموضوع). ليست صورةُ، الفكر إلا صورة نجعل تحتها الذوكسا كليةً برفعها إلى المستوى العقلاني. غير أننا نبقى سجناء الذوكسا عندما نجردها فقط من مضمونها التجريبي، ونحفظ استعمال الملكات التي تقابلها، والتي تبقي ضمنياً على الأساسي في المحتوى. وعبثاً نكتشف شكلاً فوقَ ـ الزمني، أو حتّى مادةً أولى تحت ـ الزمنية، تحت ـ التربة أو رأياً بدئيّاً، أوليّاً (Urdoxa)، فلا نتقدم خطوة واحدة كما هي حال سجناء الكهف(*) نفسه أو أفكارِ العصر التي تتأنق «للعثور» عليها، وذلك بمباركتها بعلامة الفلسفة. لم يقدِّس إطلاقاً شكلُ التحقق أمراً آخر إلا القابل للتعرف إليه والذي نتعرَّف إليه، ولم يلهم الشكلُ إطلاقاً أمراً آخر إلا المتطابقات. وإذا أحالت الفلسفةُ إلى الحس المشترك وإلى مفترضِه المسبق الضمني، فما هي حاجة الحس المشترك إلى الفلسفة، وهو الذي يبيّن كلّ يوم للأسف أنه قادر على أن يصنع فلسفة على طريقته؟ إنه خطر مزدوج مدمِّر بالنسبة إلى الفلسفة. من ناحية، من البديهي أن توجد أفعالُ التحقق وتحتل قسماً كبيراً من حياتنا اليومية: هذه طاولة، هذه تفاحة، هذه قطعة الشمع، نهارك سعيد يا تيبتيت.، ولكن من يمكنه الاعتقاد أن مصيرَ الفكر يتلاعب فيه، وأننا كنا نفكّر عندما تعرفنا؟ ونميِّز بلا طائل، على طريقة برغسون، بين صنفين من التحقق هما صنف البقرة في وجود العشب، وصنف الإنسان الذي يستدعي ذكرياته، فلا يمكن للإنسان أن يكون نموذجاً لما يعنيه التفكير أكثر مما تكون البقرة. كنا نقول إنّه كان يجب أن تحاكَم صورةُ الفكر على ادعاءاته قانوناً، وليس بحسب اعتراضات واقعية. ولكن بالضبط، ما يجب أن يؤخَذ على

(*) تلميح إلى ما ورد في جمهورية أفلاطون.

صورة الفكر هذه، هو تأسيسُها حقها المفترض على تعميم بعض الوقائع ووقائع بلا دلالة بصورة خاصة، وعلى التفاهة اليومية ذاتها أي التحقق، كما لو أنه لم يكن على الفكر أن يبحث عن نماذجه في مغامرات أكثر غرابة وأكثر إحراجاً. لنأخذ مثل كَنْت: من كلّ الفلاسفة، إنّه كَنْت الذي اكتشف الميدانَ الهائلَ للمتعالي. هو المماثل لمستكشف كبير. ليس عالماً آخر، ولكن جبل، أو سرداب هذا العالم.، ولكن ماذا يفعل؟ في الطبعة الأولى من كتاب نقد العقل المحض وصَفَ بالتفصيل ثلاثة توليفات تقيس على التوالي إسهام الملكات المفكِّرة وكلُّها بلغت أوجّها في الثالث، وهو توليف التحقق الذي يعبّر عن ذاته في شكل أي موضوع، بوصفه مترابط الـ «أنا» أفكر الذي تُنسب إليه كلُّ الملكات. من الواضح أن كَنْت كزّ على هذا النحو، البنى المسماة متعالية عن أفعال تجريبية لوعي نفساني: يُستقرأ التوليفُ المتعالي للاستيعاب مباشرةً من استيعاب تجريبي... إلخ. وليخبئ كَنْت طريقة واضحة إلى هذا الحد فقد ألغى هذا النصّ في الطبعة الثانية. بقيت مع ذلك طريقةُ الكز مخبَّأة بشكل أفضل مع كلّ «طابعها النفساني».

ثانياً، ليس التحققُ بلا دلالة إلا بصفة نموذج تأملي، ولكنه يتوقف عن أن يكون كذلك في الغايات التي يخدمها وحيث يأخذنا. والمتعرَّف إليه هو موضوع ما، ولكن أيضاً قيم حول الموضوع (بل تتدخل القيمُ بشكل أساسي في التوزيعات التي يجريها الحسُّ السليم). إذا وجد التحققُ غائيتَه العمليةَ في «القيم الراسخة»، فكلُّ صورة الفكر بما هي تفكير طبيعي (cogitatio natura)، تشهد وفق هذا النموذج، على تواطؤ مقلق. وكما يقول نيتشه تبدو الحقيقةُ أنها «مخلوق صافي النية ومحب لرفاهيته، يعطي بلا توقف كلَّ السلطات القائمة، الضمانةَ بأنها لن تسبب إطلاقاً لأحد أقل مضايقة، لأنها

ليست بَعد كلِّ شيء، إلا العلم المحض»[3]... ما هو الفكر الذي لا يسيء إلى أحد، لا إلى من يفكر، ولا إلى الآخرين؟ وتحتفل علامةُ التحقق الشهيرة بالخطوبات المشوَّهةَ حيث «يعثر» الفكرُ على الدولة ويعثر على «الكنيسة»، ويعثر على كلّ قيم الزمن التي مررها برهافة تحت الشكل المحض لموضوع، مبارك بشكل أبدي. عندما أقام نيتشه تمييزاً بين إبداع القيم الجديدة والتحقق من القيم الراسخة، لا يجب أن يُفْهَم هذا التمييزُ بالتأكيد بطريقة نسبية تاريخية، كما لو أن القيمَ الراسخة كانت جديدةً في زمنها، وكما لو أن القيمَ الجديدة تحتاج ببساطة إلى الوقت من أجل أن تترسخ. يتعلق الأمر في الحقيقة باختلاف في الشكل وبالطبيعة، ويبقى الجديدُ إلى الأبد جديداً في قدرته على البدء وإعادة البدء، كما إنَّ الراسخ كان راسخاً منذ البداية، حتّى ولو لزم القليلُ من الوقت التجريبي للتعرف إليه. الذي يترسخ في الجديد، ليس بالضبط الجديد. لأن الخاص بالجديد أي الاختلاف، هو بأن يجري في الفكر التماس قوى ليست قوى التحقق، لا اليوم ولا غداً، هي قدرات من نموذج مغاير تماماً، في أرض مجهولة (terra incognita)، لم يتم التعرف إليها إطلاقاً، وليست قابلة للتعرف إليها. وبأية قوى يأتي إلى داخل الفكر، بأيّة طبيعة سيئة بأية إرادة مركزيتَيْن، بأي انهيار (effondrement) مركزي يَسْلَخ عن الفكر «فطريتَه»، ويعالجه في كلّ مرة على أنه شيء لم يكن موجوداً دوماً، إلا أنه يبدأ مُكْرَهاً ومُرْغَماً؟ كم هي ساخرة إلى جانبه الصراعاتُ الإراديةُ من أجل التحقق. لا وجود أبداً لصراع إلا استناداً إلى حس مشترك معيّن، وحول قيم مترسخة من أجل أن ينسب إلى نفسه أو أن ينتسب إلى قيم سارية المفعول (شرفيات،

---

(3) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Considérations intempestives, Schopenhauer éducateur* ([s. l.: s. n., s. d.]), paragraphe 3.

ثروة، سلطة). صراعٌ غريب بين أشكال الوعي، من أجل كسب الغنيمة التي يكوِّنُها التفكيرُ الطبيعي الكلي (la cogitatio natura universalis)، وهي غنيمة التحقق والتمثل المحضَيْن. يضحك نيتشه من مجرد الفكرة بأنه كان ممكناً أن يتعلق الأمر بما أسماه إرادة القدرة. وسمى ليس فقط هيغل، بل أيضاً كَنْت «عاملَيْ فلسفة»، لأن فلسفتهما بقيت موسومة بنموذج التحقق الذي لا يُمحى.

بدا كَنْت مسلَّحاً من أجل قَلْبِ صورة الفكر، فأحلَّ محل مفهوم الخطأ مفهومَ الوهم: أوهام ضمنية، داخلية في العقل بدلاً من أخطاء تأتي من الخارج وتكون فقط أثرَ سببية الجسم. وأحَلَّ محل الـ «أنا» الجوهرية الـ «أنا» المصدوعة بشكل عميق بواسطة خطّ الزمن. وهذا في الحركة نفسها وَجد اللهُ والـ «أنا» نمطاً من الموت التأملي.

إلا أنه رغم كلّ شيء لم يُرِد كَنْت التخليَ عن المفترضات المسبقة الضمنية، حتّى بتعريض الجهازَ المفهومي لكتب النقد الثلاثة للضرر. كان على الفكر أن يستمرّ بالتمتع بطبيعة مستقيمة، وأن لا تتمكن الفلسفةُ من الذهاب في اتجاهات أخرى، أبعد من الحس المشترك ذاته أو من «العقل الشعبي المشترك». وأيضاً يقوم النقد(*) على تقديم أحوال شخصية للفكر المعتبَر من وجهة نظر قانونه

(*) يتعارض النقد الدولوزي مع النقد الكَنْتي الذي حصر مهمته بالبحث عن شروط الإمكان، والاستعمال الصحيح والممكن لِكُلّ ملكة من ملكات العقل، فعرَّف دولوز في كتابه **منطق المعنى**، انظر: Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Editions de minuit, 1969), p. 102,

النقد بـ «تعيين المستويات التفاضلية حيث يغير اللامعنى هيئته، وتغير اللغة منظورها». ويقول في كتاب **الحوارات**، انظر: Gilles Deleuze, *Dialogues* (Paris: Flammarion, 1977), p. 142,

إن النقد هو في الواقع «فن الاقتران. ولكن عندها يجب أن يختلط النقد بالعيادة. ويصبح النقد رسماً مسطحاً، قوام عمل ما، غربالاً يستخلص جزئيات جرى نشرها أو =

الطبيعي: يكثّر مشروعُ كَنْت أشكال الحسِّ المشترك، ويكوِّن أشكالَ الحس المشترك، بقدر المصالح الطبيعية للفكر العاقل. لأنه إذا كان صحيحاً أن الحسَّ المشترك عموماً يتضمن دوماً تعاونَ الملكات، حول شكل ما للـ «عينه» أو نموذجاً ما للتحقق، يبقى أن الملكة النشيطة بين الملكات الأخرى مكلَّفة، تبعاً للحالة، بإعطاء هذا الشكل أو هذا النموذج الذي يُخضِع له الآخرون، إسهامَهم. وهكذا تتعاون المخيلةُ والعقلُ والفاهمةُ في المعرفة، وتُشَكِّل «حساً مشتركاً منطقياً». إلا أن الفاهمةَ هي هنا الملكة التشريعية، وتعطي النموذجَ التأملي الذي تدعى إليه الملكتان الأخريان للمشاركة. وعلى العكس من ذلك، يشرّع العقل في الحس المشترك الأخلاقي، بالنسبة إلى النموذج العملي للتحقق. هناك أيضاً نموذجٌ ثالثٌ حيث تبلغ الملكاتُ اتفاقاً حراً في حس مشترك جمالي بشكل خاص. إذا كان صحيحاً أن كلَّ الملكات تتعاون في التحقق عموماً، فصيغُ هذا التعاون تختلف بحسب أوضاع ما سيجري التعرف إليه، موضوعُ المعرفة، القيمة الأخلاقية، الأثر الجمالي... وقد عَمِلَ كَنْت على تكثير شكل الحس المشترك فقط بدل أن يقلبه. (ألا يجب القول عن الفنومينولوجيا الأمرَ نفسه؟ ألا تكتشف هذه الفنومينولوجيا حساً مشتركاً رابعاً، مؤسَّساً هذه المرة على الحساسية كتوليفٍ متلقٍّ، يبقى سجينَ شكل ذوكسا من أجل تكوين الرأي الأوّلي[4]؟). نلاحظ إلى أي حدّ يكون النقدُ الكَنْتي في النهاية في حدود الاحترام: لم تُطرح أبداً المعرفةُ

إدغامها، فتقترن التدفقات، وتعمل الصيرورات». والعيادة هي بحصر المعنى «رسم خطوط على مسطح، أو الطريقة التي ترسم بها هذه الخطوط المسطح. المثل الأعلى هو مثل النقد بلا ألسنية وبلا دلالة».

(4) حول هذا الحس المشترك واستمرار نموذج التحقق، انظر: Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, [s. d.]), pp. 276 ff., et 366 ff.

والأخلاقُ والتفكّرُ والإيمانُ هي ذاتها على التساؤل، مادام من المفروض أنها تقابل مصالحَ طبيعية للعقل، ولكن طُرِح فقط على التساؤل استعمالُ الملكات التي يُعلَن أنها مشروعة أم غير مشروعة، بحسب هذه المصالح أو تلك. ويثبِّت في كلّ مكان النموذجُ المتغير للتحقق الاستعمالَ الحسن، وذلك في توافق للملكات المتعينة بواسطة ملكة مسيطرة، انطلاقاً من حس مشترك ما. لهذا يفسَّر الاستعمالُ اللامشروع (الوهم) فقط بما يلي: أن يَخلط الفكرُ في حالته الطبيعية مصالحَه، ويسمح لمناطق نفوذِه بتعدي بعضها على البعض الآخر. وهذا لا يمنع من أن يمتلك الفكرُ بالعمق، طبيعة طيبة وقانوناً طبيعياً طيباً، يأتيه كتابُ النقد بتكريسه المدني؛ وألا تكون مناطقُ النفوذ والمصالحُ، الحدودُ القصوى والملكياتُ، مقدسةً ومؤسسةً على حقّ لا يُسْتلَب. نجد كلّ شيء في النقد: محكمةُ قاضي السلام وغرفةُ إدارة التسجيل وسجلُ المساحة - إلا قدرة سياسة جديدة تقلب صورةَ الفكر. بل ليس الله الميت والـ «أنا» المصدوعة إلا لحظة سيئة تمضي، اللحظة التأملية؛ يُبعثان إلى الحياة وهما مندمجان ويقينيان أكثر من أي وقت وأكثر وثوقاً بذاتهما، ولكن في مصلحة أخرى، المصلحة العملية أو الأخلاقية.

هذا هو عالمُ التمثل عموماً. قلنا سابقاً أن تعريف التمثل حصل

= حول النظرية الكَنْتية للحواس المشتركة، انظر خصوصاً: Emmanuel Kant, *Critique du jugement* ([s. l.: s. n., s. d.]), paragraphe 18-22 et 40.

وتصريحات مبدأ *La Critique de la raison pure* «لا يمكن لأرفع فلسفة بالنسبة إلى الغايات الأساسية للطبيعة الإنسانية، أن تقود إلى أبعد مما يفعله توجُّهُ الطبيعة الإنسانية الممنوح للحس المشترك». «لا تُنتِج أفكارُ العقل المحض مظهراً خادعاً إلا بتعسفها، لأنها لا تعطى لنا إلا بواسطة طبيعة عقلنا، ومن المستحيل أن تَضُم هذه المحكمة العليا لِكُلّ الحقوق وكل طموحات تأملنا هي ذاتها الأوهام والاعتبارات الأصلية».

بواسطة بعض العناصر: الهوية في المفهوم، والتعارض في تعيين المفهوم، والتماثل في الحكم، والتشابه في الموضوع. وتُكوِّن هويةُ المفهوم أياً كان، شكل الـ «عينه» في التحقق. ويتضمن تعيينُ المفهوم مقارنةَ المحمولات الممكنةِ مع معارِضاتها في سلسلة مزدوجة تراجعية أو تصاعدية تجتازها من ناحية، الاستذكار، ومن ناحية أخرى، مخيلةٌ تتخذ هدفاً لها العثورَ وإعادةَ الإبداع (إعادة إنتاج تذكرية ـ تخيلية). يتناول التماثلُ إما أرفع المفاهيم القابلة للتعيين، وإما صلات المفاهيم المتعينة بمواضيعها المتتالية، أو تستدعي قدرةَ تقسيم في الحكم. أما موضوع المفهوم في ذاته أو في اتّصاله بمواضيع أخرى، فيحيل إلى التشابه كما إلى الضرورة التدليلية للاستمرارية في الإدراك. يلتمس إذاً كلُّ عنصرٍ ملكةً بشكل خاص، إلا أنه ينشأ أيضاً من ملكةٍ إلى أخرى داخل حسٍ مشترك ما (مثلاً التشابه بين الإدراك والاستذكار). والـ «أنا أفكر» هي المبدأ الأكثر عمومية للتمثل، أي أنها مصدر هذه العناصر ووحدة كلّ هذه الملكات: أنا أتصور، أنا أحكم، أنا أتخيل وأتذكر، أنا أُدرِك ـ هي بمثابة الفروع الأربعة للكوجيتو. ويُصلَب الاختلافُ بالضبط على هذه الفروع. طوق رباعي حيث يمكن فقط لـ «هو هو» والمتشابه والمتماثل والمتعارض أن يفكّرها كمختلف. ويصبح الاختلافُ دوماً موضوعَ تمثلٍ بالنسبة إلى هوية متصوَّرة، تماثل محاكَم، تعارض متخيل وتشابه مدرَك[5]. يعطى الاختلافُ سبباً كافياً ليكون بمثابة مبدأ مقارنة بحسب هذه الصور الأربع معاً. لهذا يتميز عالمُ التمثل بعجزه عن تفكير الاختلاف في ذاته؛ وفي الوقت نفسه عن تفكير التكرارِ

(5) حول إخضاع الاختلاف المزدوج للهوية المتصوَّرة وللتشابه المدرَك، في العالم «الكلاسيكي» للتمثل، انظر: Michel Foucault, *Les Mots et les choses; une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 66 ff., et 82 ff.

لذاته، لأن التكرارَ لم يعد مُدْرَكاً إلا من خلال التحقق والتقسيم وإعادة الإنتاج والتشابه مادامت كلها تَسْتَلِب المقطع الأول (Re) «إعادة» في مجرد عموميات التمثل. كانت إذاً مسلمةُ التحقق أول خطوة نحو مسلمة للتمثل أكثر عمومية بكثير.

* * *

هناك في الإدراكات بعضُ الأمور التي لا تدعو الفكرَ إلى الفحص، لأن الإدراك يكفي لتعيينها، وهناك بعض الأمور الأخرى التي تورّطه تماماً في هذا الفحص، بما أن الإدراك لا يعطي أيَ شيء سليم ـ أنت تتكلم طبعا عن الأشياء التي تظهر من بعيد وعن الرسوم المتوقعة ـ لم تُدرك أبدا ما أريد أن أقوله...»[6]. ـ يميز هذا النصُ إذاً بين صنفين من الأمور: تلك التي تبقي الفكرَ هادئا، و(يقول أفلاطون هذا لاحقا) تلك التي ترغم على التفكير. الأولى هي مواضيع التحقق. يمكن للفكر ولكل ملكاته أن تجد فيها استعمالاً تاماً. ويمكن للفكر أن ينشغل بها، ولكن لا شأن لهذا الانشغال وهذا الاستعمال بالفكر. ولا يمتلئ الفكرُ بها إلا بصورة عن ذاته حيث يتعرف إلى ذاته بشكل أفضل كما يتعرف إلى الأشياء: هذا إصبع، وهذه طاولة، وطاب يومك يا تييتيت. من هنا سؤال محادث سقراط: هل عندما لا نتعرف، عندما يَشُقُّ علينا أن نتعرف، نفكر حقاً؟ يبدو أن المحُادِث أساساً ديكارتياً.، ولكن من الواضح أن المريبَ لا يُخْرِجنا من وجهة نظر التحقق. أيضاً لا يحثّ إلا على شكوكيةً محليةً أو على طريقة معمّمة، شرط أن يكون قد سبق وامتلَكَ الفكرُ إرادةَ التعرف إلى ما يميِّز بين اليقينِ والشكِّ بشكل أساسي. هناك أشياءٌ مريبة كما هناك أشياءٌ يقينية: تفترض مسبقاً الإرادةَ الطيبةَ

---

(6) Platon, *République* ([s. l.: s. n., s. d.]), VII, 523 b ff.

للمفكر والطبيعةَ الطيبةَ للفكر اللتين يجري تصورهما بمثابة المثل الأعلى للتحقق، هذا التعلق المزعوم بالنسبة إلى الحقيقي وهذه الصداقة، الحب (مثلياً) التي تعيِّن مسبقاً في وقت واحد، صورةَ الفكر ومفهومَ الفلسفة. ولا تُرْغِم الأشياءُ اليقينيةُ على التفكير أكثر مما تُرْغِم عليه المريبةُ. أن تكون زوايا المثلث الثلاث بالضرورة مساويةً لزاويتين مستقيمتين، فهذا يفترض الفكرَ، وإرادةَ التفكير والتفكيرَ بالمثلث، بل والتفكيرَ بزواياه: لاحظ ديكارت أنه لا يمكن نفي هذه المساواة إذا لم تفكَّر، ولكن بالإمكان التفكير بشكل أكيد، حتّى بالمثلث من غير التفكير بهذه المساواة. كلُّ حقائق هذا الصنف هي شَرطية، لأنها عاجزة عن أن تولّد في الفكر فعلَ التفكير، لأنها تفترض كلَّ المطروح على التساؤل. وفي الحقيقة، لا تشير المفاهيمُ أبداً إلا إلى إمكانيات. تنقصها دمغةٌ هي دمغةُ الضرورة المطلقة، أي دمغةُ عنفٍ أصلي يَحدُثُ للفكر، غرابة، عداوة وحدها تُخْرِجُه من ذهوله الطبيعي أو من إمكانيته الأبدية: مادام لا وجود لفكر إلا لا ـ إرادي، يثيره إكراه في الفكر، كان من الضروري بشكل مطلق أن يولد من الفجائي في العالم بواسطة الكسر. الأول في الفكر هو الكسر والعنف وهو العدو ولا شيء يفترض الفلسفة، كلّ شيء ينطلق من بغض الفلسفة، (misosophie). علينا ألا نعتمد على الفكر لإرساء الضرورة النسبية لما يفكَّر به، ولكن على العكس من ذلك، نعقد على صدفة لقائها بما يُرغِم على التفكير، لإنهاض وتقديم الضرورة المطلقة لفعل التفكير، وانفعال وهوس التفكير. إن شروط نقد حقيقي وإبداع حقيقي هي عينها: تدمير صورة فكر يفترض نفسه مسبقاً، ولادة فعل التفكير في الفكر نفسه.

في العالم شيء يرغم على التفكير. هذا الشيء هو موضوع لقاء أساسي وليس لموضوع تحقق. يمكن أن يكون من يحصل

اللقاء به هو سقراط، المعبد أو الشيطان. يمكن إدراكه تحت أنغام عاطفية متنوعة: إعجاب وحب وكراهية وألم. غير أن في ميزته الأولى وبأي نغم كان، لا يمكن إلا الإحساس به. بهذا المعنى يتعارض مع التحقق. لأن الحسيَّ في التحقق ليس أبداً ما لا يمكن إلا الإحساس به، ولكن ما يُنسَب مباشرةً إلى الحواس في موضوع يمكن تذكّره وتخيّله وتصوّره. ولا يُحال الحسيُّ فقط إلى موضوع يستطيع أن يكون شيئاً مغايراً للمحسوس، ولكن يمكن أن تستهدفهَ هو ذاته ملكاتٌ أخرى. إنه يفترض مسبقاً ممارسةَ الحواس، وممارسةَ الملكات الأخرى في حس مشترك. وعلى العكس من ذلك، يولّد حقاً موضوع اللقاء الحساسيةَ في الحس. وليس ميزة، ولكن علامة. وليس موجوداً حسياً، ولكن كيان الحسي. وليس المعطى، ولكن ما به يعطى المعطى. كذلك هو اللاحسي على وجه ما. هو اللاحسي بالضبط من وجهة نظر التحقق أي من وجهة نظر الممارسة التجريبية حيث لا تدرِك الحساسيةُ إلا ما يمكنه أن يكون كذلك أيضاً بواسطة ملكات أخرى، ويُنسَب انطلاقاً من حس مشترك ما، إلى موضوع يجب أن تستوعبه أيضاً الملكاتُ الأخرى. ونجد الحساسية في حضور ما لا يمكن إلا الإحساس به (اللامحسوس في الوقت عينه) أمام حدّ أقصى خاص به ـ العلامة ـ وتنهض نحو ممارسة مجاوزة ـ القدرة للمرة «ن». لم يعد الحسُّ المشترك هنا للحد من الإسهام النوعي للحساسية في أوضاع عمل مصاحب. وتدخل هذه الحساسيةُ إذاً في لعب شقاقي، تصبح أعضاؤها ميتافيزيقية.

خاصيةٌ ثانية: ما لا يمكن إلا الإحساس به (المحسوس أو كيان الحسي) يثير النفسَ ويجعلها «مربكة»، أي يُرغِمُها على طرح مشكلة. كما لو أن موضوعَ اللقاء، العلامةَ، كان حاملاً لمشكلة ـ

كما لو أنه شكّل مشكلةً[7]. هل علينا، تمشياً مع نصوص أخرى لأفلاطون، أن نطابق بين المشكلة أو السؤال والموضوع الفريد لذاكرة متعالية، تجعل ممكناً تعلماً ما، في هذا الميدان، بإدراك ما لا يمكن إلا تذكره؟ كلّ شيء يؤشر إلى ذلك. من الصحيح أن التذكرَ الأفلاطوني يدّعي إدراكَ كيان الماضي السحيق أو مذكِّرته، المصاب في الوقت نفسه بنسيان أساسي، وهذا تمشياً مع قانون الممارسة المجاوزة الذي يريد أن يكون ما لا يمكن إلا تذكره هو أيضاً المستحيل تذكره (في الممارسة التجريبية). هناك اختلافٌ كبيرٌ بين هذا النسيان الأساسي والنسيان التجريبي. تتوجه الذاكرةُ التجريبية إلى أشياء يمكنها، بل يجب إدراكُها بشكل مغاير: ما أتذكره يجب أن أكون قد رأيته أو سمعته أو تخيلته أو فكرته. والمنسي بالمعنى التجريبي هو ما لا نتوصل إلى إعادة إدراكه بالذاكرة، عندما نبحث عنه مرة ثانية (هذا بعيد جداً، فالنسيانُ يفصلني عن الذكرى أو أنه محاها). إلا أن الذاكرةَ المتعاليةَ تدرك ما لا يمكن إلا تذكره في المرة الأولى ومنذ المرة الأولى: ليس ماضياً طارئاً، ولكن كيان الماضي بما هو ماض وماضي كلّ زمن. ويظهر الشيءُ شخصياً للذاكرة التي تستوعبه بشكل أساسي بطريقة النسيان. فلا يتوجه إلى الذاكرة من غير أن يتوجه إلى النسيان في الذاكرة. والمذكرة هي فيه أيضاً القابل لأن يكون سحيقاً، السحيق. لم يعد النسيانُ عجزاً طارئاً يفصلنا عن ذكرى هي ذاتها عارضة، إلا أنه يوجد في الذكرى الأساسية بوصفه قدرة الذاكرة للمرة «ن» إزاء حدها أو الذي لا

---

(7) المصدر نفسه، 524 ab نلاحظ كيف عارض غاستون باشلار (Gaston Bachelard)، المشكلة أو الموضوع ـ الحامل للمشكلة بالشك الديكارتي، وندد بنموذج التحقق في الفلسفة، في كتاب: Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), pp. 51-56.

يمكن إلا تذكره. وقس على ذلك بالنسبة إلى الحساسية: يعارِض اللاحسيَّ الطارئ، الصغيرَ جداً، والبعيد جداً عن حواسنا في الممارسة التجريبية، لاحسيٌّ جوهريٌّ يختلط مع ما لا يمكنه أن يكون إلا محسوساً من وجهة نظر الممارسة المجاوزة. تلك هي إذاً الحساسية المرغَمة بواسطة اللقاء على إحساس الإحساس (sentiendum)، وترغِم بدورها الذاكرةَ على تذكر المذكرة، ما لا يمكن إلا تذكّرُه. وأخيراً بالنسبة إلى سمة ثالثة تُرْغِم الذاكرةُ المتعالية بدورها الفكرَ على إدراك ما لا يمكنه أن يكون إلا مفكَّرا، التفكير (cogitandum)، الماهية: ليس المعقول لأن المعقول ليس بعد إلا النمط الذي بحسبه يمكن للفكر أن يكون شيئاً مغايراً للمفكَّر به، ولكن كيان المعقول تحته قدرة الفكر الأخيرة، كذلك اللامفكَّر. من الإحساس إلى التفكير، تطوّر العنفُ الذي يرغم على التفكير. خرجت كلُّ ملكة عن محاورها.، ولكن ما هي المحاور، باستثناء أنها شكلُ الحس المشترك الذي جعل كلَّ الملكات تدور وتتلاقى؟ فقد حطمت كلُّ ملكة لجهتها وفي نظامها شكلَ الحس المشترك الذي أبقاها في العنصر التجريبي للذوكسا، لبلوغ قدرتها للمرة «ن»، كما عنصر المفارقة في الممارسة المجاوزة. بدلاً من أن تتلاقى كلُّ الملكات وتسهم في الجهد المشترك للتعرف إلى الموضوع، نشاهد جهداً متباعداً، بما أن كلّ ملكة وُضِعَت أمام حضورِ «الخاصِّ» بها في ما يتعلق بها بشكل أساسي. هو شقاق الملكات، قيد قوة وفتيل بارود حيث تجابِه كلُّ واحدة حدَّها الأقصى، ولا تتلقى من الأخرى (ولا تتواصل مع الأخرى) إلا عنفاً يضعها في مواجهة عنصرها الخاص بها، كما في المغاير لها أو غير المقارَن بها.

لنتوقف مع ذلك عند الطريقة التي عيّن بها أفلاطون طبيعةَ

الحدود القصوى في كل حالة. إن نصّ الجمهورية يعرِّف ما يلاقى جوهرياً، وما يجب أن يتميز عن كلّ تحقق، بموضوع «إحساس مضاد في الوقت نفسه». في حين أن الاصبع ليس أبداً إلا إصبع، وهو دوماً إصبع يطلب الاعتراف به، وليس القاسي أبداً قاسياً من غير أن يكون رخواً أيضاً، لأنه لا ينفصل عن صيرورة أو عن علاقة تضعان فيه الضدَّ (كما الكبير والصغير، الواحد والمتكثر). إن تعايشُ الأضداد، تعايشُ الأكثر والأقل في صيرورة كيفية غير محصورة هو الذي يكوّن العلامةَ أو نقطةَ انطلاق ما يرغم على التفكير. يقيس بالمقابل التحققُ الكيفَ ويحصره وينسبه إلى شيء ما ويوقف بهذا صيرورتَه ـ مجنوناً. ولكن بتعريف أفلاطون للهيئة الأولى بشكل التعارض هذا أو التضاد الكيفي، ألم يخلط كيان الحسي بموجود حسي، وبوجود كيفي محض؟ تتعزز الريبةُ ما أن تؤخَذ في الاعتبار الهيئة الثانية، هيئة التذكر. لأن التذكرَ يقطع فقط ظاهرياً مع نموذج التحقق. ويكتفي بالأحرى بتعسير ترسيمته: في حين أن التعرفَ يتناول موضوعاً قابلاً للإدراك أو مُدْرَكاً، يتناول التذكرُ موضوعاً آخر، يُفترَض أنه مشارك مع الأول أو بالأحرى مغلَّف فيه، ويطلب بأن يكون متعرفاً إليه لذاته، بشكل مستقل عن إدراك متميز. كان على هذا الشيء الآخر المغلَّف في العلامة أن يكون في وقت واحد الذي لا يرى أبداً، ومع ذلك الذي سبق وجرى التعرف إليه، الغرابةَ المُقْلِقَة. من المغري القول كالشاعر أن هذا قد تمت رؤيته، ولكن في حياة أخرى، في حاضر أسطوري: أنت التشابه... ولكن من هنا تجري خيانة كلِّ شيء: في البداية طبيعة اللقاء، بما أنه لا يقترح على التحقق اختباراً صعباً بوجه خاص، تغليفاً يصعب فكّه بوجه خاص، إلا أنه يتعارض مع كلّ تحقق ممكن. ثمّ طبيعة الذاكرة المتعالية وما لا يمكن إلا تذكره؛ لأنه يجري تصوُّر هذه الهيئة الثانية فقط تحت شكل التماثل في التذكر. إلى الحد الذي يظهر فيه الاعتراضُ عينُه، يخلط التذكرُ وجودَ الماضي بوجود مضى،

وبسبب غياب القدرة على نسب لحظة تجريبية ما حين كان هذا الماضي حاضراً، يثير حاضراً أصلياً أو أسطورياً. وعظمة مفهوم التذكر (ولهذا يتميز جذرياً عن المفهوم الديكارتي للفطرية) هي بإدخاله الزمن، ديمومة الزمن في الفكر بما هو فكر: بهذا ينشئ عتامةً خاصةً بالفكر، شاهداً بذلك على طبيعة سيئة كما على إرادة سيئة، يجب هزّهما من الخارج بالعلامات. ولكن كما رأينا، لأنه لا يجري إدخالُ الزمنِ هنا إلا بوصفه دورة فيزيائية، وليس تحت شكله المحض أو ماهيتِه، فمازال مفترضاً أن الفكرَ يمتلك طبيعةً طيبةً ووضوحاً متألّقاً، أظلما أو ضلاً في تحولات الدورة الطبيعية. مازال التذكرُ ملاذاً بالنسبة إلى نموذج التحقق. وقد كَزَّ أفلاطون كما فعل كَنْت ممارسةَ الذاكرة المتعالية عن صورة الممارسة التجريبية، (نرى هذا في عرض فيدون (Phédon)).

أما الهيئة الثالثة فهي هيئة الفكر المحض، أو ما لا يمكنه أن يكون إلا مفكَّراً، يعيّنها أفلاطون كالضد المنفصل: الكبر الذي ليس شيئاً آخر إلا كبيراً، أو الصغر الذي ليس شيئاً آخر إلا صغيراً، أو الثقل الذي ليس شيئاً آخر إلا ثقيلاً، أو الوحدة فقط واحدة ـ ذلك هو ما أُرغِمنا على تفكيره تحت ضغط التذكر. هو إذاً شكلُ الهوية الواقعية (الـ «عينه» الذي يجري فهمه بوصفه الـ «عينه») الذي يعرِّف الماهيةَ بحسب أفلاطون. يبلغ الكلُ ذروتَه مع المبدأ الكبير: أن يكون هناك رغم كلّ شيء، وقبل كلّ شيء تعلق أو نسب أو ربما من الأفضل القول مودّة للفكر مع الحقيقي، وباختصار طبيعة طيبة ورغبة طيبة، مؤسَّستَيْن في نهاية البحث تحت شكل التماثل في الخير. وإن كان أفلاطون من كتب نصَّ **الجمهورية** (*La République*)، فقد كان أيضاً أول من وضع الصورة الدغمائية والأخلاقية للفكر، ومَن حيَّد هذا النصّ، ولم يعد يسمح له بأن يعمل إلا كوصفه «توبة». باكتشاف

أفلاطون للممارسة العليا أو المجاوزة للملكات، فإنه أخضعها للتعارضات في الحسي، وللتشابه في التذكر وللهوية في الماهية، وللتماثُل في الخير؛ بهذا حضّر عالَم التمثل، وأجرى أولَ توزيع لعناصره، وسبق وغطى ممارسةَ الفكر لصورة دغمائية تفترضه مسبقاً وتخونه.

يختلط الشكلُ المتعالي لملكة ما مع ممارسته المنفصلة، العليا أو المجاوزة. ولا تعني المجاوزةُ أبداً أن الملكةَ تتوجه إلى مواضيع خارج العالم، إلا أنها، على العكس من ذلك، تدرك في العالم ما يتعلق بها حصرياً، وما يجعلها تولد في العالم. إذا لم يكن من الواجب كزُّ (تقليد) الممارسة المجاوزة عن الممارسة التجريبية، فلأن هذه الممارسة المجاوزة تستوعب بالضبط ما لا يمكن إدراكه من وجهة نظر الحس المشترك الذي يقيس الاستعمالَ التجريبيَ لِكُلّ الملكات، بحسب ما يعود إلى كلّ واحدة تحت شكل تعاونها. لهذا يقاضى المتعالي من جهته بتجريبية عليا قادرة وحدها على استكشاف ميدانه ومناطقه، لأنه على العكس مما ظن كَنْت، لا يمكن استقراؤه من الأشكال التجريبية العادية كما تظهر تحت تعيين الحس المشترك. ويفسَّر زوالُ النفوذ الذي وقع فيه اليوم مذهبُ الملكات، مع أنه قطعة ضرورية تماماً في نسق الفلسفة، بعدم معرفة هذه التجريبية المتعالية حصرياً، والتي يحلّ محلّها بلا جدوى كزُّ المتعالي عن التجريبي. يجب أن تُحمَل كلُّ ملكة إلى نقطة عدم انتظامها القصوى حيث تكون بمثابة فريسة عنف ثلاثي، عنف ما يرغمها على الممارسة، وما تُرْغَم على إدراكه، وما وحدها يمكنها إدراكه، ومع ذلك غير القابل للإدراك أيضاً (من وجهة نظر الممارسة التجريبية). حدٌ أقصى ثلاثي للقدرة الأخيرة. تكتشف إذاً كلُّ ملكة الانفعال الذي يخصها أي اختلافَها الجذري وتكرارَها الأبدي وعنصرَها التفاضلي

والمكرِّر، كما هي حال التوليد الفوري لفعلها، والاجترار الأبدي لموضوعها، ولطريقة ولادته بتكرار سابق. نسأل مثلاً: ما هو الذي يرغم الحساسيةَ على الإحساس؟ وما هو الذي لا يمكنه أن يكون إلا محسوساً؟ وما هو اللاحسي في الوقت عينه؟ علينا أن نطرح أيضاً هذا السؤال ليس فقط بالنسبة إلى الذاكرة والفكر، ولكن بالنسبة إلى المخيلة - هل هناك مخيلة (imaginadum)، تكون أيضاً الحد الأقصى، المستحيل تخيله؟ - بالنسبة إلى اللغة - هل هناك كلام (loquendum)، صمت في الوقت عينه؟ - وبالنسبة إلى ملكات أخرى تعثر على موقعها في مذهب تام - الحيوية، وموضوعُها المجاوز أيضاً الوحش، قابلية حسن الاجتماع وموضوعُها المجاوز أيضاً الفوضى - بل أخيراً بالنسبة إلى ملكات لم نفكر بعد بإمكانية وجودها، علينا اكتشافها[8]. لأنه لا يمكن قول أيِّ شيءٍ مسبقاً، لا يمكن الحكم المسبق على البحث: يمكن أن تنكشف بعضُ الملكات المعروفةِ - المعروفة كثيراً، بأنها لا تمتلك حدّاً خاصاً بها ولا نعتاً

---

(٨) حالة المخيلة: هذه الحالة هي الوحيدة التي اعتبرها كَنْت ملكةً محرّرة من شكل الحس المشترك، واكتشف بالنسبة إليها ممارسةً مشروعةً «مجاوزةً» في حقيقتها، في الواقع مازالت المخيلةُ الترسيمية في **نقد العقل المحض** (*La Critique de la raison pure*) تحت الحس المشترك المسمّى المنطق. ومازالت المخيلةُ المتفكِّرة، في حكم الجمال، تحت الحس المشترك الجمالي. إلا أنه مع السامي، المخيلة هي بحسب كَنْت مرغمة، مُكرَهة على مجابهة حدها الخاص بها، المتخيل، وحدها الأقصى الذي لا يُتخيَّل، البلا شكل (Informe) أو المشوّه (Difforme) بالطبيعة، انظر: Kant, *Critique du jugement*, paragraphe 26,

وتنقل إكراهها إلى الفكر المرغَم بدوره على تفكير الفائق - الحسي، بوصفه أساس الطبيعة وملكة التفكير: يدخل الفكر والمخيلة هنا في شقاق أساسي، في عنف متبادل يحدد وضع نمط جديد من الاتفاق، (المصدر المذكور، الفقرة 27). حتّى إننا نجد نموذج التحقق أو شكل الحس المشترك يغيبان في السامي، لصالح تصور مغاير تماماً للفكر، المصدر المذكور، الفقرة 29.

لفظياً، لأنها ليست مفروضة، ولا ممارسة لديها إلا تحت شكل الحس المشترك. ويمكن بالمقابل أن تنهض ملكاتٌ جديدة كانت مكبوتةً بواسطة شكل الحس المشترك هذا، فهذا اللايقين بالنسبة إلى نتائج البحث، هذا التعقيد في دراسة الحالة الخاصة بِكُلّ ملكة، لا يمتلكان أيّ شيء مأسوف عليه بالنسبة إلى مذهب ما عموماً. والتجريبية المتعالية هي على العكس من ذلك، الوسيلة الوحيدة لعدم كَزّ المتعالي عن صور التجريبي.

ليس موضوعُنا هنا إنشاء مذهب ملكات كهذا، فلا نبحث إلا عن تعيين طبيعة متطلباته.، ولكن في هذا الصدد، لا يمكن للتعيينات الأفلاطونية أن تكون مُرْضِية. لأنها ليست صوراً سبق وجرى توسّطها ونسبها إلى التمثل، إلا أنها على العكس من ذلك، حالات منفلتة أو متوحشة للاختلاف في ذاته، قادرة على أن تحمل الملكات إلى الحدود القصوى لِكُلّ منها. وليس هذا الأمرُ التعارضَ الكيفي في الحسي، إلا أنه عنصر هو في ذاته اختلاف، ويبدع في وقت واحد، الكيفَ في الحسي والممارسةَ المجاوزة في الحساسية: هذا العنصرُ هو الشدة، كاختلاف محض في ذاته، في وقت واحد اللاحسي بالنسبة إلى الحساسية التجريبية التي لا تُدرك من الشدة إلا التي سبق وتغطت أو جرى تصوُّرُها بواسطة الكيف الذي تبدعه، ومع ذلك لا يمكنه أن يكون إلا محسوساً، من وجهة نظر الحساسية المجاوزة التي تستوعبه مباشرةً في اللقاء. وعندما تنقل الحساسيةُ إكراهَها إلى المخيلة، وعندما ترتفع المخيلةُ بدورها إلى الممارسة المجاوزة، فإن الاستيهام والتباينُ في الاستيهام الذي يشكّل ما لا يمكن إلا تخيله، التجريبي الذي لا يمكن تخيله. وعندما تأتي لحظةُ الذاكرة، فليست التشابه في التذكر، ولكن على العكس من ذلك، اللاتشابه في الشكل المحض للزمن المكوِّن لسحيق ذاكرة مجاوزة. إنّه «أنا» مصدوعة

بواسطة شكل الزمن هذا الذي نجده أخيراً مكرَهاً على تفكير ما لا يمكنه ألا إن يفكِّر، ليس الـ «عينه»، بل هذه النقطة «الصدفوية» المجاوزة، الأخرى دوماً بطبيعتها، حيث تتغلف كلُّ الماهيات بوصفها تفاضليات الفكر، والتي لا تدلّ على أعلى قدرة تفكير إلا من شدّة الإشارة أيضاً إلى اللامفكَّر أو إلى العجز عن تفكير الاستعمال التجريبي. ونتذكر النصوصَ العميقة لهايدغر التي تبيّن أنه مادام الفكرُ باقياً عند المفترض المسبق لطبيعته الطيبة وإرادته الطيبة، تحت شكل الحس المشترك، والعقل (ratio)، والتفكير الطبيعي الكلي، فهو لا يفكِّر أيّ أمر أبداً إطلاقاً، وهو سجين الرأي والمسمَّر في إمكانية مجرّدة...: «يعرف الإنسانُ أن يفكر، مادام لديه الإمكانيةَ لهذا الأمر، غير أن هذا الممكن لم يضمن لنا بعد أن نكون قادرين عليه». لا يفكر الفكرُ إلا مُكرها ومرغماً، في حضور ما «يؤدي إلى التفكير» ما سيفكَّر به ـ وما سيفكّر به، هو أيضاً غير القابل للتفكير أو اللامفكّر، أي الواقعة الدائمة «أننا لا نفكر بَعد» (بحسب الشكل المحض للزمن)[9]. صحيح أن الكل ينطلق من الحساسية على الطريق الذي يقود إلى ما سيُفكّر به. من الاشتدادي إلى الفكر يفاجئنا دوماً الفكرُ بواسطة الشدة. ويظهر امتيازُ الحساسية

---

(9) *Qu'appelle-t-on penser?*, traduit par Becker et Granel (Paris: Presses universitaires de France, [s. d.]), p. 21.

صحيح أن هايدغر احتفظ بموضوعة رغبة ما أو حبّ فيليا، تماثُل ما أو بشكل أفضل مجانسة بين الفكر وما سيفكَّر. ذلك أنه أبقى أفضلية الـ «عينه»، حتى إذا كان من المفروض على الـ «عينه» هذا أن يجمّع الاختلاف بما هو كذلك ويفهمه. من هنا استعارات العطاء التي تحل محل استعارات العنف، في كلّ هذه المعاني، لم يتخل هايدغر عما أسميناه سابقاً المفترضات المسبقة الذاتية. كما نرى في كتاب: Martin Heidegger, *L'Etre et le temps*, traduit par Boehm et Waehlens (Paris: Gallimard, [s. d.]), p. 21,

هناك في الواقع فهم قبل ـ انطولوجي وضمني للوجود، وإن كان كما وضح هايدغر، لا يجب أن يصدر عنه التصور ـ الظاهر.

كأصل، في أن ما يرغم على الإحساس، وما لا يمكنه إلا أن يكون محسوساً، هما الشيء الوحيد وعينه في اللقاء، في حين أن الهيئتين متميزتان في الحالات الأخرى. في الواقع، إن الاشتدادي، الاختلاف في الشدة، هو في وقت واحد موضوع اللقاء والموضوع الذي يَرفع إليه اللقاءُ الحساسيةَ. ليست الآلهةُ التي يجري التلاقي بها؛ وإن كانت الآلهة مخبّأة، فهي ليست إلا أشكال بالنسبة إلى التحقق. ما يجري التلاقي معه هي الشياطين، قدرات القفزة أو الفترة الفاصلة أو الاشتدادي أو اللحظة، والتي لا تردم الاختلافَ إلا بالاختلاف. هي حاملة العلامات. وهذا هو الأهم: من الحساسية إلى المخيلة ومن المخيلة إلى الذاكرة، ومن الذاكرة إلى الفكر ـ عندما توصل كلُّ ملكة منفصلة إلى الأخرى العنفَ الذي يحملها إلى حدها الأقصى الخاص بها ـ في كلّ مرة توقظ صورة حرةٌ للاختلاف الذي يوقظ الملكةَ ويوقظها بوصفه مختلف هذا الاختلاف. إذاً الاختلاف في الشدة والتباين في الاستيهام، واللاتشابه في شكل الزمن، والتفاضلي في الفكر. التعارض والتشابه والهوية وبل التماثل، ليست جميعها إلا آثار تنتجها إحضارات الاختلاف هذه، بدلاً من أن تكون الشروط التي تُخْضِع الاختلافَ لها، وتجعل منه شيئاً ممثَّلاً. لا يمكن أبداً الكلام عن صداقة، تشهد على رغبة أو حبّ أو طبيعة طيبة أو إرادة طيبة، بواسطتها جميعها سبق وامتلكت الملكاتُ أو مالَت نحو الموضوع الذي يرفعها العنفُ إليه، وقدمت تماثلاً معه أو مجانسة فيما بينها. لا تمتلك كلُّ ملكة، بما فيها الفكر، مغامرةً أخرى إلا مغامرة اللا إرادي. ويبقى الاستعمالُ الإرادي مغروزاً في التجريبي. ويتحطم اللوغوس في هيروغليفيات تتكلم كلٌّ واحدة منها اللغةَ المجاوزة لملكة معيَّنة. بل لا تفترض نقطةُ الانطلاق، الحساسيةُ في اللقاء بما يُرْغِم على الإحساس، أي تعلق وأيَ مآل مسبق. على العكس من ذلك أنّه الفجائي أو طارئ اللقاء الذي يضمن ضرورةَ ما يُرْغِم على

التفكير. هذا ليس صداقة، كما هي حال لقاء الشبيه بالـ «عينه»، أو أيضاً لقاء موحِّد المتعارضين الذي سبق وربط الحساسيةَ بالمحسوس (sentiendum) يكفي من السبّاق القاتم الذي يجعل المختلفَ بما هو مختلف، يتواصل، ويجعله يتواصل بالاختلاف: ليس السبّاق القاتم صديقاً. وقد استعاد الرئيس شريبر (Schreber) على طريقته لحظات أفلاطون الثلاث، بإعادتها إلى عنفها الأصلي والتواصلي: الأعصاب وترابطات الأعصاب، النفوس الممتَحَنة وقتل النفوس، الفكر المُكرَه والإكراه على التفكير.

يبدو أن مبدأ التواصل نفسه، وإن كان عنفاً، يُبقي على شكل حسٍّ مشتركٍ. غير أن لا شيء من هذا القبيل. هناك بالتأكيد ترابطٌ بين الملكات ونظام في هذا الترابط.، ولكن لا النظام ولا الترابط يتضمن تعاوناً على شكل موضوع مفترَض أنه الـ «عينه» أو وحدة ذاتية في - طبيعة الـ «أنا» أفكر. هي سلسلةٌ قسرية ومحطَّمة، تجتاز قِطَعاً من «أنا» متحللة بوصفها جوانب أنا - فاعل مصدوعة. والاستعمال المجاوِز للملكات هو استعمال مفارِق بحصر المعنى، يعارض ممارستها بحسب قاعدة حسٍ مشتركٍ ما. أيضاً لا يمكن إنتاج اتفاق الملكات إلا كاتفاق شقاقي، لأن كلَّ ملكة لا توصل إلى الأخرى إلا العنف الذي يضعها أمام اختلافِها وتباعدِها عن الملكات الباقية[10]. كان كَنْت أولَ من بَيَّنَ نموذجَ اتفاق كهذا بواسطة الشقاق، مع حالة صلة المخيلة بالفكر كما يمارَسان في السامي (Sublime). هناك إذاً شيء يجري وصله من ملكة إلى أخرى، ولكن يتعرض للتحول ولا

---

(10) أفهوم «اتفاق ـ شقاقي» عيّنه كوستاس أكسيلوس (Kostas Axelos) وطبقه على العالم، واستعمل علامة خاصة («أو/ و») للإشارة في هذا المعنى إلى الاختلاف الأنطولوجي، انظر: Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire, le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée* (Paris: Editions de minuit, 1964).

يشكل حساً مشتركاً. ويبدو كذلك أن هناك مُثُلاً تجتاز كلَّ الملكات، وليست موضوعَ أية ملكة بشكل خاص. وربما في الواقع كما سنرى، يجب تخصيص اسمَ مُثُل ليس للأفكار المحضة، ولكن بالأحرى للهيئات التي تذهب من الحساسية إلى الفكر، ومن الفكر إلى الحساسية، وهي قادرة على أن تولد في كلّ حالة بحسب نظامٍ يعود إليها، الموضوع ـ الحد أو المجاوز لِكُلّ ملكة.

والمُثُل هي المشكلات، إلا أنها المشكلات التي تأتي فقط بشروط تبلغ تبعاً لها، الملكاتُ ممارستَها العليا. تحت هذا المظهر تحيل المثلُ إلى شبه ـ حس يعيّن التواصلَ الوحيدَ للملكات المفصولة، بعيداً عن أن تمتلك حساً سليماً أو حساً مشتركاً بوصفه وسط. وليست أيضاً مضاءة بنور طبيعي، فهي بالأحرى ساطعة، باعتبارها ومائض تفاضلية تقفز وتتحول. لا ينفصل التصورُ عينُه للنور الطبيعي عن قيمة معيَّنة مفترَضة للأمثول «الواضح والمتميز»، وعن أصل معيّن مفترَض، «الفطرة». إلا أن الفطرة تمثل فقط الطبيعةَ الطيبةَ للفكر من وجهة نظر لاهوت مسيحي، أو بعمومية أكثر، متطلبات الإبداع (لهذا عارض أفلاطون التذكر بالفطرة، وأخذ على الفطرة هو جهلها لدور شكل للزمن في النفس، في ضوء الفكر المحض، أو ضرورة تمييز شكلي بين قبل ما وبعد ما، قادر على تأسيس النسيان في ما يرغم على التفكير.) ليس «الواضح والمتميز» ذاته منفصلاً عن نموذج التحقق بوصفه أداة كلّ أورثوذكسية، وإن كانت عقلانية. فالواضح والمتميز هو منطق التحقق، كالفطرة هي لاهوت الحس المشترك. وسبق وسكب كلاهُما الأمثولَ في التمثل. وتؤدي استعادةُ الأمثول في مذهب الملكات إلى سطوع الواضح والمتميز، أو اكتشاف قيمة ديونيزية بحسبها الأمثول هو بالضرورة غامض بما أنه متميز، ويزداد عتمةً بقدر ما يزداد تميّزاً. يصبح المتميز ـ الغامض هنا النغمية الحقيقية للفلسفة، سمفونية الأمثول الشقاقي.

لم يعد أيُّ أمر نموذجياً أكثر من تبادل الرسائل بين جاك ريفيير (Jacques Rivière) وأنتونان أرتو (Antonin Artaud). احتفظ ريفيير بصورة وظيفةٍ مفكّرة مستقلة ذاتياً، تتمتع بطبيعة وإرادة بالقانون. وبالتأكيد نجد أكبر الصعوبات الواقعية أمام التفكير: نقص الطريقة أو التقنية أو التطبيق وبل نقص الصحة. إلا أنها صعوبات محظوظة: ليس فقط لأنها تمنع طبيعةَ الفكر من التهام طبيعتنا الخاصة بنا، ليس فقط لأن هذه الصعوبات تربط الفكرَ بعوائق، وهي الكثير من «الوقائع»، من دونها لن تتوصل إلى أن تحدد اتجاهها، ولكن لأن جهودَنا لتجاوزها، تسمح لنا بالاحتفاظ بالمثل الأعلى للـ «أنا» في الفكر المحض، بوصفه «درجة عليا من التطابق مع أنفسنا»، من خلال كلّ التغيرات والاختلافات واللامتساويات التي لا تتوقف، في الواقع، عن التأثير فينا. يكتشف القارئ بدهشة أنه كلّما يظن ريفيير أنه يقترب من أرتو، ويفهمه أكثر، كلّما يبتعد ويتكلم عن شيء آخر. ونادراً ما كان هناك سوءُ تفاهم كهذا. لأن أرتو لا يتكلم ببساطة عن «حالتـ» ـه، إلا أنه سبق واستشعر في رسائل الشباب هذه، أن حالته تضعه أمام سياق معمَّم من التفكير الذي لم يعد يمكنه أن يحتمي تحت الصورة الدغمائية المطمئنة، ويختلط على العكس من ذلك، بالتدمير التام لهذه الصورة. أيضاً لا يجب أن تُفْهَم الصعوباتُ التي يقول أنه يختبرها كوقائع، ولكن كصعوبات قانونية تتعلق بماهيةِ ماذا يعني التفكيرُ وتؤثر فيها. ويقول أرتو أن المشكلةَ (بالنسبة إليه) ليست بتوجيه فكره، وليست بإتمام تعبير ما يفكره، وليست باكتساب التطبيق والطريقة أو إتقان أشعاره، بل بالتوصل مباشرة إلى تفكير شيء. وهنا بالنسبة إليه يكون «العملُ» الوحيد القابل للتصور. ويفترض اندفاعاً، إلزاماً على التفكير يمرّ بِكُلّ ضروب التفرعات، وينطلق من الأعصاب ويوصَل إلى النفس ليبلغ الفكرَ. عندها ما يرغِم الفكرَ على تفكيره هو انهياره المركزي، صدعُه، و«لاسلطته» الطبيعية الخاصة به التي تختلط بأكبر

قدرة، أي بالأفكار، هذه القوى غير المصاغة، كما مع كثير من السرقات أو كسور الفكر. يتابع أرتو في كلّ هذا الكشف المرعب لفكر بلا صورة، والاستيلاء على حقّ جديد يفلت من التمثل. ويَعْرِف أن الصعوبة بما هي صعوبة، وموكب مشكلاتها وأسئلتها، لا يشكلان واقعة، ولكن بنية للفكر قانوناً. هناك عديم الرأس في الفكر كما فاقد الذاكرة في الذاكرة، ومنعقد اللسان في اللغة، ومصاب بالعَمَهِ في الحساسية. ويَعرف أن التفكير ليس فطرياً بل يجب أن يتولد في الفكر. ويعرف أن المشكلةَ ليست بتوجيه ولا هي بتطبيق منهجي لفكر يسبق الوجود بطبيعته وقانوناً، ولكن بجعل ما ليس موجوداً بعد يولد (ليس هناك من عمل (Oeuvre) آخر، وكل الباقي تعسف وتزيين). فالتفكيرُ يعني الإبداع، ولا وجود لإبداع آخر، بل الإبداعُ هو في البداية توليد «التفكير» في الفكر. لهذا عارض أرتو في الفكر، التناسليةَ بالفطرية، ولكن أيضاً بالتذكر، وطرح إذاً مبدأ تجريبية متعالية: «إني تناسلي فطري. هناك بُلهاءٌ يعتقدون أنهم كائنات بالفطرة. أنا مَن، مِن أجل أن يوجد، يجب أن يجلد فطريته. مَن وجد بالفطرة هو مَن يجب أن يكون كائناً أي أن يجلد دوماً هذا النوعَ من اليسروع السلبي، يا كلاب الاستحالة. وراء علم النحو، نجد الفكرَ وهو خزي أقوى من أن يُغلَب، عذراء أكثر خشونة من التعدي عليها، عندما تعتبَر واقعةً فطرية. لأن الفكرَ امرأة مهيبة لم توجد دوماً»(11).



لا يتعلق الأمر بمعارضةَ صورة الفكر الدوغمائية بصورة أخرى،

---

(11) Antonin Artaud, «Correspondance avec Rivière,» dans: Antonin Artaud, *Oeuvres complètes* ([s. l.]: Gallimard, [s. d.]), vol. 1, pp. 9-11, حول هذه المراسلة، نحيل إلى شروح بلانشو، انظر: Maurice Blanchot, *Le Livre à venir* (Paris: Gallimard, 1959).

مستعارة مثلاً من الفصام. ولكن بالأحرى بالتذكير بأن الفصام ليس فقط واقعة إنسانية، وأنه إمكانية للفكر، لا تنكشف بهذه الصفة إلا عند تقويض الصورة. لأنه من اللافت ألا تتعرف الصورةُ الدغمائية من جهتها إلا إلى الخطأ بوصفه مغامرة مزعجة للفكر، وتختزل الكلّ إلى صورة الخطأ. بل إنها المسلَّمة الخامسة التي علينا تعدادها: الخطأ المقدم بوصفه «السلبي» الوحيد للفكر. وبلا شكّ هذه المسلمة تتعلق بالمسلمات الأخرى، بقدر ما تتعلق هذه المسلماتُ الأخرى بها: ماذا يمكن أن يحصل لتفكير طبيعي كلي يفترض إرادةً طيبة للمفكر كطبيعة طيبة للفكر، باستثناء الانخداع، أي اعتبار الزائف حقيقياً (الزائف بحسب الطبيعة بالنسبة إلى الحقيقي بحسب الإرادة)؟ ولا ينم الخطأُ ذاتُه عن شكل الحس المشترك، لأنه لا يمكنه أن يبلغ ملكةً تنخدع وحدها، ولكن ملكتيْن على الأقل من وجهة نظر تعاونهما، بما أن موضوع الواحدة يختلط بموضوع آخر من الآخرى؟ وما هو الخطأ، إذا لم يكن دوما تحققاً زائفاً؟ ومن أين يأتي الخطأ، إذا لم يأتِ من تقسيم زائفٍ لعناصر التمثل، لتقييم زائف للتعارض والتماثل والتشابه والهوية؟ ليس الخطأ إلا الجانب المعاكس لأورثوذكسية عقلانية، ومازال يشهد لصالح ما يبتعد عنه، لصالح استقامة، لصالح طبيعة طيبة وإرادة طيبة لمَن يقال أنه يخدع نفسه. يحيّي الخطأُ إذاً «الحقيقةَ» حين يعطي الزائفَ شكلَ الحقيقي، بما أنه لا شكل له. بهذا المعنى يوجّه أفلاطون في التيبتيت (Théétète)، في إلهام يختلف ظاهرياً عن إلهام الجمهورية في وقت واحد، النموذجَ الإيجابي للتحقق أو للحس المشترك والنموذجَ السلبي للخطأ.

لا يستعير الفكرُ فقط المثلَ الأعلى لـ «أورثوذكسية» ما، ولا يجد الحسُ المشتركُ فقط موضوعَه في مقولات التعارض والتشابه والتماثل والهوية، بل يتضمن الخطأ في ذاته هذه المجاوزةَ لحس

مشتركٍ بالنسبة إلى الإحساسات، ولنفسٍ بالنسبة إلى الملكات التي تُحَتِّم عليها التعاونَ في شكل الـ «عينه». لأنه إذا لم أستطع خلطَ شيئين أدركهما أو أتصورهما، يمكنني دوماً أن أخلط شيئاً أدركه بشيء آخر أتصورُه أو أتذكرُه، كما عندما أدس الموضوعَ الحاضرَ لإحساسي في انطباعة موضوع آخر لذاكرتي ـ هكذا «طاب يومك تيودور (Théodore)» عندما يمرّ تييتيت. مازال الخطأ يشهد إذاً في بؤسه على مجاوزة الأفكار الطبيعية. ويبدو كأن الخطأ هو صنف من كبو الحس السليم تحت شكل حس مشترك يبقى من غير مَس وكاملا. من هنا يؤكّد المسلمات السابقةَ على الصورة الدغمائية بقدر ما يُشتَق منها ويعطي عنها برهاناً بالخُلف.

صحيح أن هذا البرهان غير فعال بشكل تام ويعمل في عنصر المسلمات نفسها. ربما كان اتفاق التييتيت مع نصّ الجمهورية أسهل على الاكتشاف مما بدا في البداية. ليس بالصدفة أن يكون **التييتيت** حواراً استعصائياً؛ وبالضبط الاستعصاء الذي يقفل عليه، استعصاء للاختلاف أو التنقل (diaphora) (كلّما فرض الفكرُ للاختلاف تجاوزاً بالنسبة إلى «الرأي»، كلّما فرض الرأيُ لذاته محايثةً للاختلاف). و**التييتيت** هو أول نظرية كبيرة للحس المشترك والتحقق والتمثل والخطأ كمترابط. إلا أن استعصاءَ الاختلاف بيّن فشلَه منذ الأصل وضرورةَ البحث عن مذهب الفكر في اتجاه مغاير تماماً: الاتجاه المشار إليه في الكتاب السابع من الجمهورية (*La République*)؟ ولكن مع التحفظ على أن نموذج التييتيت يستمرّ بالفعل بطريقة ضمنية، وأن العناصرَ الباقية من التمثل تعرّض للشبهة أيضاً النظرةَ الجديدة إلى الجمهورية.

الخطأ هو «السلبي» الذي يتوسع طبيعياً في فرضية التفكير الطبيعي الكلي. مع ذلك لا تجهل الصورةُ الدغمائية أبداً أن للفكر مغامرات مزعجة أخرى غير الخطأ، خزيان يصعب أكثر هزمها، سلبيات يصعب

تطويرها بشكل مغاير. ولا تجهل الصورةُ الدغمائية أن الجنونَ والحماقةَ والخبثَ ـ الثالوث المرعب الذي لا يُخْتَزَل إلى الـ «عينه» ـ ولا يُخْتَزَل إلى الخطأ. ولكن مرة أخرى أيضاً، لا يوجد هنا بالنسبة إلى الصورة الدغمائية إلا وقائع. وتُعْتَبَر الحماقة والخبثُ والجنونُ بمثابة وقائع سببية خارجية، تَستعمِل قوى هي ذاتها خارجية وقادرة على تبديل اتجاه استقامة الفكر من الخارج ـ وهذا، حين لا نكون مفكّرين فقط. إلا أنه بالضبط يُستوعَب في الخطأ الأثرُ الوحيد لهذه القوى في الفكر الذي كان من المفروض أنه يسجتمع بالحق، قانوناً كلّ آثار سببيات الواقع الخارجية. يجب إذاً أن يُفْهَم قانوناً اختزالُ الحماقة والخبث والجنون إلى صورة الخطأ الوحيدة. من هنا الميزة الهجينة لهذا المفهوم الباهت، الذي لا يعود إلى الفكر المحض إذا لم يتم إفساد هذا الفكر من الخارج، ولكنه لا ينتج عن الخارج إذا لم يكن في الفكر المحض. لهذا من جهتنا، لا يمكننا أن نكتفي بإثارة بعض الوقائع ضدّ صورة الفكر الدغمائية قانوناً. كما بالنسبة إلى التحقق، يمكننا أن نتابع المناقشة على مستوى الحق، بتساؤلنا حول مشروعية توزيع التجريبي والمتعالي، كما تجريه الصورة الدغمائية. لأنه يبدو لنا بالأحرى، أن هناك وقائع خطأ.، ولكن أي وقائع؟ من يقول «نهارك سعيد يا تيودور» عندما يمرّ تيبتيت، و«إنها الساعة الثالثة» عندما تكون الساعة الثالثة والنصف، و«5+7=13؟»، وقصير النظر، وشارد الذهن، والطفل الصغير في المدرسة. توجد هنا أمثلة فعلية على الأخطاء، ولكن كما تحيل معظم «الوقائع» إلى أوضاع اصطناعية أو طائشة تماماً، والتي تعطي عن الفكر صورةً بشعة لأنها تنسبه إلى تساؤلات بسيطة جداً، يمكن، ويجب الإجابة عنها بواسطة قضايا مستقلة[12]. ولا يتخذ الخطأ معنى إلا عندما

(12) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean Hyppolite (Paris: Aubier, [s. d.]), vol. 1, p. 35.

تتوقف لعبةُ الفكر عن أن تكون تأملية لتصبح ضرباً من لعب الاتصال اللاسلكي. يجب إذاً قلب كلّ شيء: الخطأ هو واقعة معممة عشوائياً تُسْقَط في المتعالي. أما بنى الفكر الحقيقية المتعالية و«السلبي» الذي يغلفها، ربما يجب البحث عنها في مكان آخر، في صور أخرى مغايرة لصور الخطأ.

من زاوية ما، لم يتوقف الفلاسفةُ عن أن يمتلكوا وعياً حياً لهذه الضرورة. هناك القليلُ من الذين لا يُبدون حاجةً إلى إغناء مفهوم الخطأ بتعيينات من طبيعة مغايرة. (لنذكر بعض الأمثلة: أفهوم التطير، كما أنشأه لوكريس (Lucrèce) وسبينوزا وفلاسفة القرن الثامن عشر، لاسيما فونتينيل (Fontenelle) من الواضح أن «عبثيةَ» تطيرٍ معيَّن لا تُختزَل إلى نواة خطئها. يتميز كذلك جهلُ أفلاطون أو نسيانه عن الخطأ، بقدر التذكر ذاته الذي يتميز عن العفوية. والأفهوم الرواقي للستولتسيا (stultitia) هو جنون وحماقة في وقت واحد. وتتميز جذرياً الفكرةُ الكَنْتية حول الوهم الداخلي، الداخلية في العقل، عن الآلية الخارجية للخطأ. يفترض استلابُ الهيغليين تعديلاً عميقاً لصلة الحقيقي بالزائف. وتتضمن أفاهيمُ الابتذال والغباء الشوبنهورية قلباً كاملاً لصلة الإرادة بالفاهمة). إلا أن ما يمنع هذه التعيينات الأغنى من أن تتطور بالنسبة إلى ذاتها، هو رغم كلّ شيء استمرار الصورة الدغمائية، ومسلمات الحس المشترك، والتحقق والتمثل التي تواكبها جميعها. في حين أنه لا يمكن للمُصْلِحات أن تظهر إلا «كتوبات» تأتي لتعسِّر أو تعكِّر لحظة الصورة من غير أن تقلب مبدأها الضمني.

«ليست طريقة التفكير الدوغمائية في مجال المعرفة شيئاً آخر إلا الرأي الذي بحسبه يتماسك الحقيقي في قضية هي نتيجة ثابتة أو أيضاً قضية معروفة مباشرة. عن أسئلة كهذه: متى ولد القيصر؟ كم قَدَم قياس الملعبْ؟... إلخ. يجب إعطاء إجابة واضحة. إلا أن طبيعة حقيقة كهذه مسماة على هذا النحو تختلف عن الحقائق الفلسفية».

ليست الحماقةُ الحيوانيةَ (Animalité). ويُضْمَن الحيوانُ بأشكال نوعية تمنعه من أن يكون «غبياً». وأُجْرِيَت في الغالب تقابلاتٌ شكليةٌ بين الوجه الإنساني ورؤوس الحيوانات، أي بين اختلافات فردية للإنسان واختلافات نوعية للحيوان.، ولكن بهذا لا نأخذ بعين الاعتبار الحماقة بوصفها بهيمية إنسانية حصرياً. عندما يجتاز الشاعرُ الهجائي كلَّ درجات الإهانة، لا يبقى عند الأشكال الحيوانية، بل يباشر بتراجعات أعمق من الكواسر (آكلة اللحوم) إلى العواشب (آكلة العشب)، وينتهي بالنفاذ إلى سافلة ما، في عمق كلي هضمي وبقلي. هناك السياقُ الداخليُ للهضم والحماقة بحركات التقلص الاستداري، وهو أعمق من الحركة الخارجية للهجوم أو حركة الشره. لهذا ليس الطاغيةُ فقط برأس ثور، ولكن برأس إجاص أو ملفوف أو بطاطا. لا يكون إطلاقاً أحدهم أرقى مما يستفيد منه ولا هو خارجي عنه: يُمَأسِس الطاغيةُ الحماقةَ، إلا أنه أول خادم للنظام وأول ممأسَس، هو دوماً عبد يقود العبيد. وهنا أيضاً كيف يأخذ مفهومُ الخطأ، هذه الوحدة للحماقة والقسوة العنيفة، وللبشع والمرعب التي تضاعف مجرى العالم؟ ليس الجبن والقسوة العنيفة والدناءة والحماقة مجرد قدرات جسمانية أو وقائع سمة ومجتمع، ولكن بنى الفكر بما هو فكر. وينتعش مشهدُ المتعالي. ويجب أن ندخل فيه موقع الطاغية والعبد والمعتوه ـ من غير أن يتشابه الموقعُ مع من يحتله، ومن غير أن يَجري كَرّ (تقليد) المتعالي عن الأشكال التجريبية التي يجعلها ممكنة. ما يمنعنا من أن نجعل من البلاهة مشكلةً متعالية، هو دوماً إيمانُنا بمسلَّمات الفكر: لم يعد ممكناً أن تكون الحماقةُ إلا تعيين تجريبي، يحيل إلى علم النفس أو إلى طرفة ـ وأسوأ أيضاً إلى سجال وإلى إهانات ـ وإلى مصنَّف غباء كجنس أدب زائف ممقوت بشكل خاص. غير أنها غلطة من؟ ليست في البداية غلطةَ الفلسفة

التي اقتنعت بمفهوم الخطأ، على أن تستعيره هو ذاته من الوقائع، ولكن من وقائع قليلة الدلالة وعشوائية جداً؟ إن أسوأ أدب يصنع مصنفات غباء. غير أن الأفضل قد توسوس بمشكلة الحماقة التي عرف أن يقودها حتّى أبواب الفلسفة، بإعطائها كلَّ بعدها الكوني الموسوعي والمتعلق بالمعرفة (Gnoséologique) (فلوبير وبودلير وبلو[*] (Bloy)). كان يكفي أن تستعيد الفلسفةُ هذه المشكلةَ بوسائلها الخاصة بها، وبالتواضع الضروري، باعتبار أن الحماقةَ ليست أبداً حماقة الغير، ولكن هي موضوع سؤال متعال على نحو خاص: كيف تكون الحماقةُ (وليس الخطأ) ممكنة؟

وتكون ممكنة بفضل صلة الفكر بالفردنة. هذه الصلة أعمق بكثير من الصلة التي تظهر في الـ «أنا أفكر». وتنعقد في حقل شدّة سبق وشكَّلَ حساسيةَ الذات المفكِّرة. لأن الـ «أنا» الفاعل والـ «أنا» ليستا ربما إلا مؤشرين للنوع: الإنسانية كنوع وأجزاء. بلا شكّ انتقل النوعُ إلى الحال الضمنية في الإنسان؛ حتّى إنَّه بإمكان الـ «أنا» الفاعل كشكل أن تخدم التحققَ والتمثلَ كمبدأ كلي، في حين أنها تتعرف إلى الأشكال النوعية الواضحة، وأن الوصف النوعي ليس إلا قاعدة أحد عناصر التمثل. ليست الـ «أنا» الفاعل إذاً نوعاً، بل بالأحرى، لأنها تحتوي ضمنياً على ما تطوره الأجناسُ والأنواعُ بشكل ظاهر، بمعنى الصيرورة الممثَّلة للشكل. ومصيرها مشترك، أودوكس وإبيستيمون. وعلى العكس من ذلك، لا شأن إطلاقاً للفردنة مع الوصف النوعي، وإن كان ممدَّداً. ولا تختلف فقط بالطبيعة عن كلّ وصف نوعي، ولكن كما سنرى، تجعله ممكناً وتسبقه. تقوم على حقول عوامل اشتدادية جارية، لا تستعير أيضاً شكلَ الـ «أنا» الفاعل ولا الـ «أنا». ليست الفردنةُ بما هي فردنة، العاملة تحت كلّ

(*) ليون بلو (1846-1917) مفكر وروائي فرنسي.

الأشكال، منفصلةً عن عمق محض يجعلها تظهر ويجرها معه. من الصعب وصف هذا العمق وفي وقت واحد، وصف الرعبَ والجاذبية اللذين يثيرهما. إن تحريك الأساس هو الانشغال الأكثر خطورة، ولكن أيضاً الأكثر إغواء في لحظات خدر إرادة خامدة. لأن هذا العمق مع الفرد يصعد إلى السطح، ومع ذلك لا يتخذ شكلاً أو هيئة. وهو هنا يثبتنا مع ذلك بلا عينين. يتميز عنه، الفرد، إلا أنه هو لا يتميز عنه ويستمرّ بالاقتران بما ينفصل عنه. هو اللامتعين، ولكن بما أنه مستمر بضم التعيين، كما هي حالة الأرض بالنسبة إلى الحذاء. والحال، فإن الحيوانات هي على نحو ما، مجهزة ضدّ هذا العمق، بأشكالها الظاهرة. ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الـ «أنا» الفاعل والـ «أنا»، الملغومتين بحقول الفردنة التي تشتغلهما بلا دفاع ضدّ صعود العمق الذي يمدّ لهما مرآته المشوّهة أو المشوّهة، وحيث تتحلل الآن كلُّ الأشكال المفكّرة. ليست الحماقةُ العمقَ وليست الفردَ، ولكن هذه الصلة حيث تجعل الفردنةُ العمقَ يصعد، بلا إمكانية إعطائه شكلا (يصعد من خلال الـ «أنا»، مخترقا أعمقَ إمكانية للفكر، مكوّناً اللامتعرّف إليه لكُلّ تحقق). وتصبح كلُّ التعيينات قاسية وسيئة، بما أنه لم يعد يدركها إلا فكر يتأملها ويخترعها، مقشوطة ومنفصلة عن شكلها الحي، وهو يطفو على هذا العمق المغمّ. الكل يصبح عنفاً على هذا العمق المتلقي. هجوم على هذا العمق الهضمي. هنا يعمل سبّت (sabbat) الحماقة والخبث. ربما أصل الكآبة يثقل على أجمل صور الإنسان: استشعار قبح خاص بالوجه الإنساني، صعود للحماقة ولتشويه في الشر ولتفكّر في الجنون. لأن من وجهة نظر فلسفة الطبيعة، يظهر الجنونُ عند النقطة التي يتفكر فيها الفردُ نفسه في هذا العمق الحر، وبالنتيجة الحماقة في الحماقة والقسوة العنيفة في القسوة العنيفة، ولم يعد بإمكانه أن يتحمل نفسه. «إذاً توسعت في روحهم ملَكة تدعو إلى الرثاء، هي

ملكة رؤية الحماقة وعدم التسامح معها...»[13]، في الحقيقة تصبح هذه الملكة، الأكثر مدعاة للرثاء أيضاً، الملَكَة الملَكية عندما تنعش الفلسفةَ بوصفها فلسفة الروح، أي عندما تستقرئ كلَّ الملكات الأخرى، في هذه الممارسة المجاوِزة التي تجعل مصالحة عنيفة بين الفرد والعمق والفكر، ممكنة. إذاً تتخذ عوامل الفردنة الاشتدادية نفسها مواضيع بطريقة تجعلها تكوّن العنصرَ الأعلى للحساسية المجاوزة، الإحساس. ومن ملكة إلى ملكة، نجد الأساس محمولاً في الفكر، ودوماً بما هو لامفكَّر ولامفكِّر، إلا أن هذا اللامفكَّر أصبح الشكلَ التجريبيَّ الضروريَّ الذي يفكِّر تحته أخيراً الفكرُ في الـ «أنا» الفاعل المصدوعة (بوفار (Bouvard) وبيكوشيه (Pécuchet)) الفكر، أي العنصرَ المجاوزَ الذي لا يمكنه إلا أن يكون مفكَّراً («واقعة إننا لم نفكر بعد» أو ما هي الحماقة؟).



يعرف الأساتذةُ مسبقاً أنه في الـ «الفروض» (باستثناء الممارسات التي يجب أن تترجم فيها قضية ما بواسطة قضية أو بلوغ نتيجة ثابتة) من النادر أن تصادف أخطاءُ أو شيء ما زائف. إلا أن الأقوال التي لا معنى لها، والملاحظات عديمة الفائدة والأهمية والمبتذلات، تؤخذ على أنها مجلية، اختلطات «نقاط» عادية مع نقاط فريدة، ومشكلات

---

(13) Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet* ([s. l.: s. n., s. d.]).

حول الشر (الحماقة والقساوة)، حول مصدره وهو كالعمق الذي صار مستقلاً ذاتياً (في صلة أساسية مع الفردنة)، وحول كلّ التاريخ الذي يتبع، كتب شلنغ (Schelling) صفحات براقة، انظر: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine* ([s. l.: s. n., s. d.]), et *Essais* (Paris: Aubier, [s. d.]), pp. 265-267.

ترك الله هذا العمق يعمل باستقلال تام.

مطروحة بشكل سيئ أو جرى تحويرُ معناها، هذا هو الأسوأ والأكثر تواتراً والحامل للعديد من التهديدات، مصيرُنا جميعاً. عندما يتساجل الرياضيون نشكّ بأن الواحدَ يأخذ على الآخر أنه أخطأ في نتائجه أو حساباته، في حين أنهم يأخذون، بعضهم على البعض الآخر، إنتاجَهم لنظرية تافهة، مشكلة بلا معنى. وعلى الفلسفة أن تستخلص منها النتائجَ. أصبح عنصرُ المعنى الذي تتعرف إليه الفلسفةُ مألوفاً جداً بالنسبة إلينا.، ولكن هذا ليس كافياً بعد. ويعرّف المعنى بأنه شرط الصادق.، ولكن كما يُفترض بأن الشرط يحفظ «ماصدق» أوسع من المشروط، لا يؤسس المعنى الصدقَ، من غير أن يجعل أيضاً الخطأ ممكنا. تبقى قضيةٌ كاذبة، قضيةٌ تمتلك معنى، أما اللا ـ معنى، فهو ميزة ما لا يمكنه أن يكون صادقا أو كاذبا. نميّز في قضية ما بُعديْن: بْعد التعبير (Expression) الذي بناء عليه تنطق القضيةُ، وتْعبّر عن شيء من المثلاني؛ وبْعد الإشارة (Designation) الذي بناء عليه يعطي إشارة، ويشير إلى مواضيع يطبق عليها المنطوق أو المعبّر عنه. الأول هو بْعد المعنى، والآخر بُعد الصادق والكاذب.، ولكن بهذا لا يؤسّس المعنى صدقَ قضية ما من غير أن يبقى لامختلفاً عما يؤسسه. الصادق والكاذب هما شأن الإشارة (كما يقول راسل (Russell)، يتعلق «سؤالُ الصدق والكذب بما تشير إليه المفردات والمنطوقاتُ وليس بما تُعبّر عنه»). نحن إذا في وضع غريب: نكتشف ميدانَ المعنى إلا إننا نحيله فقط إلى فطنة نفسانية أو إلى شكلانية منطقية. عند الحاجة تضاف إلى القيم التقليدية للصادق والكاذب قيمةٌ جديدةٌ هي قيمة اللا ـ معنى أو الخُلف. غير أنه يُفْترَض أن الصادق والكاذب يستمران بالوجود في الحال نفسها التي كانت في السابق، أي كما كانت بشكل مستقل عن الشرط الذي يُنسَب إليها أو القيمة الجديدة التي تضاف إليها. ويقال عن ذلك كثيراً أو بشكل غير كاف: كثيراً لأن البحثَ عن أساس يشكّل الجوهريَّ

من «نقد» يجب أن يلهمنا بطرق تفكير جديدة: ليس بما يكفي مادام الأساس يبقى أوسع من المؤسَّس، ويخدم هذا النقدُ فقط لتبرير طرق التفكير التقليدية. ويُفترَض أن يبقى الصادق والكاذب غير متأثرين بالشرط الذي لا يؤسّس الأول من غير أن يجعل الآخرَ ممكناً. بإحالة الصادق والكاذب إلى صلة الإشارة في القضية، تُتَّخذ مسلمةٌ سادسة، مسلمة القضية عينها أو الإشارة التي تستجتمع السابقةَ وتترابط معها (ليست صلة الإشارة إلا الشكل المنطقي للتحقق).

في الواقع، على الشرط أن يكون شرط التجربة الواقعية وليس التجربة الممكنة. ويشكل تكويناً ضمنياً، وليس إشراطاً ظاهراً. والحقيقة على كلّ الوجوه، هي شأن الإنتاج وليس المطابقة. وشأن التناسلية، وليس الفطرة وليس التذكر. لا يمكننا الاعتقاد أن المؤسَّس يبقى الـ «عينه»، الـ «عينه» كما سبق وكان عندما لم يكن مؤسّساً، وعندما لم يجتز اختبارَ الأساس. إذا كان السببُ الكافي، وإذا كان الأساسُ «منعطفاً»، فهذا لأنه ينسب ما يؤسسه إلى بلا ـ أساس حقيقي. هي حالة أن نقول: لم نعد نتعرّف إليه. والتأسيس يعني التحول. ولا يتعلق الحقيقي والزائف بمجرد الإشارة التي اكتفى المعنى بجعلها ممكنة بالبقاء فيها محايداً. يجب إنشاء صلة بين القضية والموضوع الذي تشير إليه في المعنى ذاته. ويعود إلى المعنى المثلاني بتجاوز ذاته نحو الموضوع المشار إليه. لا تتأسس إطلاقاً الإشارة، بما أنها متحققة في حالة قضيةٍ حقيقيةٍ، إذا لم يكن عليها أن تُفكَّر بوصفها حداً أقصى للسلاسل التناسلية أو الروابط المثلانية التي تكوّن المعنى. إذا تجاوز المعنى ذاتَه نحو الموضوع، فلا يعود ممكناً طرحُ هذا الموضوع في الواقع، باعتباره خارجياً عن المعنى، ولكن فقط بوصفه حداً أقصى لدعواه. ونجد صلةَ القضية بما تشير إليه، بما أنها صلة متحققة، أنها مكوَّنة في وحدة المعنى، بالتزامن

مع الموضوع الذي يحققها. ليس هناك إلا حالة واحدة حيثُ إنَّ للمشار إليه قيمة لذاته ويبقى خارجياً عن المعنى: تلك هي بالضبط حالةُ القضايا الفريدة المأخوذة كأمثلة، والمفصولة بشكل عشوائي عن ظروفها[14]، ولكن هنا أيضاً كيف نعتقد أنه بإمكان أمثلة مدرسية تافهة واصطناعية أن تبرر صورةَ الفكر؟ كلُّ مرة يعاد فيها وضعُ قضية ما، في ظروف الفكر الحي، يظهر أنها تمتلك بصرامة الحقيقة التي تستحقها بحسب معناها، والزيف الذي يعود إليها بحسب اللا ـ معاني التي تتضمنها. من الصادق، لدينا دوماً الحصة التي نستحقها نحن أنفسنا بحسب المعنى الذي نقوله. المعنى هو تكوين الحقيقي أو إنتاجه، وليست الحقيقة إلا النتيجة التجريبية للمعنى. ونعثر في كلّ مسلّمات الصورة الدغمائية على الاختلاط عينه الذي يقوم على رفع مجرد الصورة التجريبية إلى المتعالي، على أن نجعل بنى المتعالي الحقيقية تسقط في التجريبي.

المعنى هو المعبّر عنه من القضية، ولكن ما هو المعبّر عنه؟ أنه لا يُرد إلى الموضوع المشار إليه، وليس إلى الحال المعيوشة لمن يعبِّر عنه. علينا حتى أن نميّز بين المعنى والدلالة بالطريقة التالية: تحيل الدلالة فقط إلى المفهوم بالطريقة التي تُنسَب بها إلى مواضيع محدد وضعها في حقل تمثل ما. غير أن المعنى هو الأمثول الذي يتطور في تعيينات تحت ـ تمثلية. ولا نندهش من أنه من الأسهل قول ما ليس المعنى، من قول ما هو. ولا يمكننا في الواقع إطلاقاً أن نصيغَ قضيةً ومعناها في وقت واحد، ولا يمكننا إطلاقاً أن نقول معنى ما نقوله. والمعنى من وجهة النظر هذه هو المقول

---

(14) من هنا موقف راسل (Russell) الذي فضّل القضايا الفريدة: انظر سجاله مع كارناب (Carnap)، في كتاب: Bertrand Russell, *Signification et vérité*, traduit par Devaux (Paris: Flammarion, [s. d.]), pp. 360-367.

الصادق ما لا يمكن أن يقال في الاستعمال (loquendum) التجريبي، وإن لم يكن ممكناً أن يقال في الاستعمال المجاوز. مع ذلك لا يُخْتزَل الأمثولُ الذي يَجتاز كلَّ الملكات إلى المعنى. هذا لأنه بدوره أيضاً لامعنى، وليس هناك أية صعوبة باتفاق هذا المظهر المزدوج الذي به يتكون الأمثولُ من عناصر بنيوية لا معنى لها بذاتها، إلا أنه يكوّن هو ذاته معنى كلّ ما يُنْتِج (بنية وتكوين). ليس هناك إلا كلمة تقال مصحوبة بمعناها، هي بالضبط كلمة لامعنى، (abraxas) أو (snark) أو (blituri)[*]. وإذا كان المعنى بالضرورة لامعنى بالنسبة إلى استعمال الملكات التجريبي، فبالعكس، اللامعاني التي تتكرر جداً في الاستعمال التجريبي هي سرّ المعنى بالنسبة إلى المراقِب المتيقظ الذي تمتد كلُّ ملكاته نحو حدّ أقصى مجاوز. كما تعرّفَ إلى ذلك الكثير من المؤلِّفين بطرق متنوعة (فلوبير أو لويس كارول (Lewis Caroll))، وأن آلية اللامعنى هي الغائية الأرفع للمعنى، كما آلية الحماقة هي الغائية الأرفع للفكر. إذا كان صحيحاً أننا لا نقول معنى ما نقوله، يمكننا على الأقل أن نفهم المعنى أي المعبّر عنه من قضية ما، كما المشار إليه من قضية أخرى ـ الذي بدوره لا نقول معناه إلى اللانهاية. وإن كان بتسمية «اسم» كلّ قضية للوعي، نجد قضيةَ الوعي هذه منجرفة في تراجع اسمي لامحدد، ويحيل كلُّ اسم إلى اسم آخر يشير إلى معنى السابق.

إلا أن عجزَ الوعي التجريبي هو هنا بمثابة قدرة اللغة للمرة «ن»، وتكرارِها المجاوز، القدرة اللامتناهية على الكلام بكلمات هي ذاتها أو الكلام حول الكلمات. مهما يكن من أمر، تخدع الصورةُ

(*) هذه الكلمات الثلاث لا مقابل لها بالفرنسية.

الدغمائيةُ الفكرَ وفي مسلّمة القضايا التي بحسبها تجد الفلسفةُ بدايتَها في أول قضية للوعي، أنا أفكر (Cogito). ولكن ربما كان الـ «أنا أفكر» الاسمَ الذي لا معنى له، ولا موضوع آخر له إلا التراجع اللامحدد بوصفه قدرة تكرار (أفكر أني أفكر أني أفكر. . .). تتضمن كلُّ قضية للوعي لاوعياً للفكر المحض الذي يكوّن دائرةَ المعنى حيث يتراجع إلى اللانهاية.

أول مفارقة للمعنى هي إذاً مفارقة التكاثر، التي بحسبها المعبَّرُ عنه بـ «اسم» هو المشار إليه من اسم آخر، والذي يأتي ليضاعف الأول. ويمكن بلا شكّ الإفلات من هذه المفارقة، ولكن للوقوع في أخرى: هذه المرة نعلّق القضيةَ ونجمّدها بما يكفي من الوقت، لاستخراج قرين لا يحفظ منها إلا المحتوى المثلاني، المعطى المحايث. لم يعد التكرارُ المفارقُ الأساسي في اللغة، يقوم إذاً في المضاعفة، ولكن في الانشطار. ليس في التسرُّع، بل في التعليق. يبدو لنا أن قرينَ القضية هذا متميزٌ في وقت واحد، عن القضية ذاتها، وعمن يصيغها وعن الموضوع الذي تتناوله، فهو يتميز عن الذات وعن الموضوع، لأنه لا يوجد خارج القضية التي تعبّر عنه. بل يتميز عن القضية لأنه يُنسَب إلى الموضوع باعتباره صفته المنطقية أو «منطوقه» أو «المعبَّر عنه». إنها الموضوعة (thème) المعقدة للقضية، ومن هنا الحد الأول للمعرفة. لتمييزه في وقت واحد عن الموضوع (الله، السماء مثلاً) وعن القضية (الله موجود، السماء زرقاء)، يُنْطَق في شكل مصدري أو مفعولي: الله ـ الوجود، أو الله ـ كائن، الوجود ـ الأزرق للسماء. هذا التعقيد هو حدث مثلاني. هو كيان موضوعي، ولكن لا يمكن حتّى القول أنه يوجد في ذاته: يلح ويبقى، ويمتلك شبهَ ـ وجود، خارجَ ـ وجود، الحد الأدنى من الوجود المشترك مع المواضيع الواقعية الممكنة وحتّى المستحيلة. إلا

أننا نقع هكذا في وكر الصعوبات الثانوية، لأنه، كيف نتجنب أن يكون للقضايا المتناقضة المعنى نفسه، لأن الإيجاب والسلبَ هما فقط نمطان من القضايا؟ وكيف نتجنب أن يمتلك موضوعٌ مستحيلٌ متناقضٌ في ذاته معنى، وإن لم يمتلك «دلالةً» (الوجود ـ المربع للدائرة)؟ وأيضاً كيف نوفق بين زوال موضوع ما وأبدية معناه؟ كيف نعمل أخيراً للإفلات من لعبة المرآة: على قضية ما أن تكون صادقة لأن المعبِّر عنها صادق، ولكن المعبَّر عنه ليس صادقاً إلا عندما تكون القضيةُ نفسها صادقةً؟

ولكل هذه الصعوبات أصل مشترك: باستخراج قرين للقضية، ذكرنا مجردَ طيف. ليس المعنى المعُرَّف على هذا النحو إلا بخار يتلاعب عند الحد الأقصى للأشياء والكلمات. ويظهر المعنى هنا عقب أحد الجهود الأكثر قدرة في المنطق، ولكن باعتباره اللافَعّال واللاجسمي العقيم والفاقد قدرة تكوينه[15].

قام لويس كارول بعرض مذهل لِكُلّ هذه المفارقات: عرض الانشطار المحيِّد الذي يجد صورته في ابتسامة من غير وجود احد، كما هي حال عرض المضاعفة المتكاثر، في الخيّال الذي يعطي دوماً

---

(15) انظر الكتاب الممتاز لهوبير إيلي (Hubert Elie) Hubert Elie, *Le Complexe significabile* (Paris: J. Vrin, 1936),

الذي بيّن أهميةَ ومفارقات نظرية المعنى هذه، كما توسعت في القرن الرابع عشر في مدرسة أوكهام (Ockham)، (Grégoire de Rimini, Nicolas d'Autrecourt)، كما أيضاً عثر عليها مينونغ (Meinong). إن عقمَ المعنى المتصوَّر وعدم فعاليته يظهر أيضاً عند هوسرل، عندما كتب: «ليست طبقة التعبير منتجة. أو أيضاً أن إنتاجيته وفعله النويمي (noématique) [المتعلق بالموضوع المعني بتجربة الوصف الفنومينولوجي] يستنفدان مع التعبير وفي الشكل المفهومي الذي يدخل مع هذه الوظيفة»، انظر: Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénomenologie*, traduit par Ricoeur (Paris: Gallimard, [n. d.]), p. 421.

اسماً جديداً لاسم الأغنية ـ وبين هذين الحدَّيْن الأقصيَيْن، كلّ المفارقات الثانوية التي تشكّل مغامرات أليس (Alice).

هل نربح شيئاً بالتعبير عن المعنى تحت شكل استفهامي بدلاً من المصدري أو المفعولي («هل الله موجود؟» بدلاً من الله ـ الوجود أو موجود الله)؟ للوهلة الأولى الربح ضئيل. ولكنه ضئيل لأنه يجري كَرّ (تقليد) الاستفهام دوماً عن الإجابات المعطاة، المحتملة أو الممكنة. هو ذاته إذاً المضاعِف المحيَّد لقضية مفترض أنها موجودة مسبقاً، يمكنه أو عليه أن يفيدها باعتبارها إجابة. يضع الخطيب كلّ فنّه في بناء تساؤلات تمشياً مع الإجابات التي يريد إثارتَها أي القضايا التي يريد أن يقنعنا بها. وبل عندما نجهل الإجابةَ، لا تستقيم إلا بافتراض أنها سبق وأعطيت، ويسبق وجودها قانوناً في وعي آخر. لهذا يحصل دوماً التساؤل بحسب اشتقاقه اللفظي، في إطار جماعة معيّنة: يتضمن الاستفهام ليس فقط حساً مشتركاً، ولكن حساً ـ سليما، توزيعاً للمعرفة وللمعطى، بالنسبة إلى أشكال الوعي التجريبية، بحسب أوضاعِها ووجهاتِ نظرها ووظائفِها وكفاءاتِها، بطريقة أنه من المفروض أن الوعي سبق وعرف ما يجهله الآخر (كم الساعة؟ ـ أنت من تمتلك ساعة، أو إنّك بالقرب من ساعة. متى ولد قيصر؟ ـ أنت من تعرف التاريخ الروماني). رغم عدم الكمال هذا، فلصيغة التساؤل إفادة: في الوقت الذي تدعونا فيه إلى اعتبار القضية المقابلة بمثابة الإجابة، فهي تفتح لنا طريقاً جديداً. إن قضيةً يجري تصوُّرُها بوصفها إجابة هي دوماً حالة خاصة من الحل، تُعتبر لذاتها، بشكل تجريدي، منفصلة عن التوليف الأعلى الذي يعيدها مع حالات أخرى إلى مشكلة بما أنها مشكلة. ويعبِّر إذاً التساؤل بدوره عن الطريقة التي تجري بها تجزئة مشكلة ما وتقديرها وخيانتها في التجربة، وبالنسبة إلى الوعي، بحسب حالات حلّها المستوعبة

بوصفها متنوعة. وإن أعطتنا فكرةً غيرَ كافية، فهي تلهمنا إذاً استشعارَ ما تجزّئه.

المعنى هو في المشكلة نفسها. ويتكون المعنى في الموضوعة المعقَّدة، ولكن الموضوعة المعقّدة هي مجموع المشكلات والأسئلة التي تستخدم بالنسبة إليه القضايا كعناصر إجابة وحالات حلّ. يتطلب هذا التعريفُ مع ذلك، التخلصَ من الوهم الخاص بصورة الفكر الدغمائية: يجب التوقف عن كَرّ (تقليد) المشكلات والأسئلة عن القضايا المقابلة التي تخدم أو يمكنها أن تخدم بمثابة إجابات. نعرف مَن هو الفاعل الحقيقي للوهم. أنه التساؤل الذي في إطار جماعة ما، يجزّئ المشكلات والأسئلة، ويعيد تكوينَها بحسب قضايا الوعي المشترك التجريبي، أي وفق احتمالات مجرد ذوكسا (doxa) ما، رأي ما. من هنا نجد الحلمَ المنطقي لحساب المشكلات أو لتركيبي معيَّن، مُعَرَّضاً للشبهة. ظنَنّا أن المشكلةَ والسؤالَ كانا فقط تحييد قضية مقابلة. كيف لا نصدق بالنتيجة، أن الموضوعة أو المعنى هي فقط قرين غير فعّال، جرى كرّه عن نمط القضايا التي يشتملها، أو حتّى عن عنصر مشتبه أنه مشترك لِكُلّ قضية (الأطروحة المشيرة)؟ حين تغيب الرؤية بأن المشكلة أو المعنى هو خارج القضايا، وأنه يختلف بالطبيعة عن كلّ قضية، فإننا نفوّت الأساسي، تكوين فعل التفكير واستعمال الملكات. الجدل هو فن المشكلات والأسئلة والتركيبي وحساب المشكلات بما هي كذلك. إلا أن الجدلَ يضيّع سلطتَه الخاصة به ـ وعند ذلك يبدأ تاريخُ تشويهِه الطويل الذي يجعله يقع تحت قدرة السلبي ـ عندما يكتفي بكَرّ المشكلات عن القضايا. كتب أرسطو: «إذا قلنا مثلاً: حيواناً ـ راجلاً ـ ذا قدمين هو تعريف الإنسان، أليس كذلك؟ أو الحيوان هو جنس الإنسان، أليس كذلك؟ نحصل على قضية. وإذا قلنا بالمقابل: هل إن حيوان ـ راجل ـ ذا

قدمين هو تعريف الإنسان أم لا؟ هنا مشكلة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأفاهيم الأخرى. وينتج عنها بشكل طبيعي جداً، أن المشكلات والقضايا هي بعدد متساو، لأن من كلّ قضية يمكن صنع مشكلة، بتغيير ببساطة صيغة الجملة»، (وصولاً إلى المناطقة المعاصرين، نعثر على مسار الوهم. يقدّم حسابُ المشكلات بوصفه خارج الرياضيات. وهذا صحيح، لأنه في جوهره منطقي أي جدلي، إلا أنه مُسْتَدَل من مجرد حساب القضايا، المنسوخ دوما والمُكرّ (المقلّد) عن القضايا عينها[16].

يجعلوننا نعتقد في وقت واحد، أن المشكلات تعطى جاهزة، وأنها تختفي في الإجابات أو الحل. تحت هذا المظهر المزدوج، سبق ولم تتمكن المشكلات من أن تكون إلا أشباح. ويجعلوننا نعتقد أن نشاطَ التفكير، وأيضا الصادق والكاذب بالنسبة إلى هذا النشاط، لا تبدأ جميعها إلا مع البحث عن الحلول، ولا تتعلق إلا بالحلول.

---

(16) انظر: Aristote, *Topiques* ([s. l.: s. n., s. d.]), I, 4, 101 b, 30-35.
يستمرّ الوهم نفسه في المنطق الحديث: حساب المشكلات، كما عُرّف خصوصاً عند كولموغوروف (Kolmogoroff) مازلنا نراه مُكرّاً عن حساب القضايا في «تماثل الشكل» معه، انظر: Paulette Destouches-Février, «Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions,» *Comptes rendus des séances de l'académie des sciences* (avril 1945).

سنرى أن مشروع «رياضيات بلا سلب»، كما مشروع ج. ف. ث. غريس (G. F. C. Griss)، لا يجد حده الأقصى إلا في ضوء هذا التصور الزائف لمقولة المشكلة.

استشعر لايبنتز على العكس من ذلك، التباعد المتغير، ولكن العميق دوماً بين المشكلات أو الموضوعات والقضايا: «بل يمكن القول إن هناك موضوعات هي وسائل بين فكرة وقضية. هي الأسئلة التي يوجد منها من يطالب فقط بنعم أو لا. وهي الأقرب من القضايا. ولكن هناك أيضاً تلك التي تطالب بالكيف وبالظروف... إلخ، حيث لا بدّ من توفر أكثر من ذلك لجعل منها قضايا»، انظر: Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ([s. l.: s. n., s. d.]), IV, chap. 1, paragraphe 2.

من المحتمل أن يكون لهذا الاعتقاد الأصل نفسه الذي يعود إلى مسلّمات الصورة الدوغمائية الأخرى دوماً: أمثلة تافهة منفصلة عن ظروفها تجعل من نفسها عشوائياً نماذج. إنّه حكم مسبق طفولي، يطرح بحسبه المعلمُ مشكلةً، وتكون مهمتنا بأن نحلها، وتوصَف نوعياً نتيجة المهمة بالصادقة أو الكاذبة بواسطة سلطة قادرة. ويدعونا دوماً الحكمُ المسبق الاجتماعي، في المصلحة الظاهرة بإبقائنا أطفالاً، إلى حلّ المشكلات القادمة من مكان آخر، وهو يواسينا ويلهينا بالقول لنا إننا انتصرنا إذا عرفنا أن نجيب: المشكلة هي العائق، والمجيب مثل هرقل. هذا هو أصلُ صورة بشعة عن الثقافة، نعثر عليها في الروائز، كما في تعليمات الحكومة، وفي مسابقات الصحف (حيث يطلب من كلّ واحد أن يختار بحسب ذوقه، شرط أن يتلاقى هذا الذوقُ مع ذوق الجميع). كونوا أنفسكم، باعتبار أن هذه الـ «أنا» يجب أن تكون أنا الآخرين. كما لو إننا لا نبقى عبيداً، ما دمنا لا نعالج المشكلات نفسها، ولا نشارك بالمشكلات، وليس لنا الحق بالمشكلات وبإدارة المشكلات. ويكون قدرُ صورةِ الفكر الدغمائية الارتكازُ دوماً على أمثلة تافهة نفسانياً، ورجعية اجتماعياً (حالات التحقق، وحالات الخطأ، وحالات القضايا البسيطة، وحالات الإجابات أو الحل) لإصدار حكم مسبق على ما يجب أن يكون الأرفع في الفكر، أي تكوين فعل التفكير ومعنى الصادق والكاذب.

هي إذاً مسلّمة سابعة يجب أن تضاف إلى المسلّمات الأخرى: مسلّمة الإجابات والحلول التي بناء عليها لا يبدأ الصادق والكاذب إلا مع الحلول أو يصفان الإجابات. ومع ذلك فعندما يحصل في فحص علمي، أن «تعطى» مشكلةٌ كاذبة، فإن هذه الفضيحة السعيدة الذكر تكون هنا لتذكير العائلات أن المشكلات ليست جاهزة، بل يجب تكوينها واستثمارها في الحقول الرمزية التي تخصها؛ وأن

كتاب المعلم يحتاج بالضرورة إلى معلم، وأنه بالضرورة قابل للخطأ ليُؤلَّف.

سعت محاولاتٌ تربوية إلى إشراك التلاميذ، بل اليافعين جداً في إعداد مشكلات وفي تكوينها وفي وضعيتها كمشكلات. وزيادة على ذلك، كلُّ واحد «يعترف» بطريقة معيَّنة أن الأهم هي المشكلات. ولكن لا يكفي الاعتراف بذلك في الواقع، كما لو أن المشكلة لم تكن إلا حركة عابرة وعارضة، مدعوة إلى الزوال في تشكيل المعرفة، ولا تدين بأهميتها إلا للأوضاع التجريبية السلبية التي تجد الذاتُ العارفةُ نفسها خاضعة لها. يجب على العكس من ذلك، حمل هذا الاكتشاف إلى مستوى متعالٍ، واعتبار المشكلات ليس «معطيات»، بل «موضوعانيات» مثلانية تمتلك كفايتها، وتتضمن أفعالاً مكوّنة لحقولها الرمزية والمستثمرة لها. وفي البداية يؤثر الصادق والكاذب على المشكلات، بعيداً عن أن يتعلقا بالحلول. للحلّ دوماً حقيقةٌ يستحقها، بحسب المشكلة التي يجيب عنها. وللمشكلة دوما الحل الذي تستحقه، بحسب صدقها أو كذبها الخاصّيْن بها، أي بحسب معناها. هذا ما تدلّ عليه الصيغُ الشهيرةُ، كما هي حال «المشكلات الكبيرة الحقيقية التي لا تُطرح إلا عندما تكون محلولة»، أو حال «الإنسانية التي لا تطرح على نفسها إلا المشكلات التي تكون قادرة على حلها» : ليس أبداً أن تكون المشكلات العملية أو التأملية بمثابة ظلّ الحلول الموجودة مسبقاً، ولكن على العكس من ذلك لأن الحلَّ يصدر بالضرورة عن الأوضاع التامة التي تُعيِّن تحتها المشكلةُ بما هي مشكلة، وعن الوسائل والحدود التي تُمتلَك لتطرح. والمشكلة أو المعنى هي في وقت واحد، محل حقيقة أصلية، وتكوين حقيقة مشتقة. ويجب أن تُنسَب أفاهيم اللامعنى والمعنى الكاذب والمعنى المضاد، إلى المشكلات

ذاتها (هناك مشكلاتٌ كاذبة باللاتعيين وأخرى كاذبة بالتعيين التضافري، والحماقة أخيراً هي ملكة المشكلات الكاذبة، تشهد على عدم قابلية تكوين واستيعاب وتعيين مشكلة ما بما هي كذلك). يحلم الفلاسفةُ والعلماءُ بحَمْل اختبار الصادق والكاذب إلى المشكلات. هذا هو موضوع الجدل كحساب أعلى أو تركيبي.، ولكن هنا أيضاً، يعمل هذا الحلم فقط باعتباره «توبة»، مادامت النتائج المتعالية غير مستمَدة منه بطريقة ظاهرة، وصورةُ الفكر الدغمائية مستمرة قانوناً.

في الواقع، يتمدد الوهمُ الطبيعي (الوهم الذي يقوم على كَزِّ المشكلات عن القضايا) نحو وهم فلسفي، فنتعرف إلى الفرض النقدي، ونقوم بجهد لنحمل اختبار الصادق والكاذب إلى داخل المشكلات. غير إننا نؤيد أن صدق مشكلةٍ ما يكمن فقط في إمكانية تلقيها حلاً. ويأتي هذه المرة الشكلُ الجديد للوهم، ميزتُه التقنية، من إننا نكيف صورته بحسب صورة المشكلات، وذلك تحت شكل إمكانية قيام القضايا. هذه هي الحالة التي سبق وكانت عند أرسطو - نسب أرسطو إلى الجدل مهمته الحقيقية، مهمته الوحيدة الفعلية: فن المشكلات والأسئلة، في حين أن التحليلات (Analytique) تعطينا وسيلةَ حلّ مشكلة سبق وأعطيت أو الإجابة عن سؤال ما، على الجدليات (Dialectique) أن تبيّن كيفَ يُطرح السؤالُ مشروعياً. تَدرُس التحليلاتُ السياقَ الذي يصل به الاستدلال إلى خلاصة بالضرورة، ولكن الجدليات تخترع مواضيع الاستدلالات (التي يسميها أرسطو بالضبط «مشكلات»)، وتولّد عناصرَ الاستدلال التي تتعلق بموضوع ما («قضايا»). إلا أنه من أجل الحكم على مشكلة ما، يدعونا أرسطو إلى اعتبار «الآراء التي يتلقاها كلّ الناس أو غالبيتهم أو «الحكماء»، لنسبها إلى وجهات نظر عامة (يمكن استنتاجها)، وهكذا يتم تكوين أفكار تسمح باعتمادها أو رفضها في أية مناقشة. الأفكار العامة هي

إذاً اختبار الحس المشترك ذاته. وتُعتبَر مُشْكِلة كاذبة كلُّ مشكلة تحتوي القضية المقابلة لها على آفة منطقية تتعلق بالحادث أو الجنس أو المختص أو التعريف. وإذا ظهر الجدلُ منتقَصاً عند أرسطو ومختزِلاً الرأي أو الذوكسا إلى مجرد احتمالات، فهذا ليس لأنه فهم المهمة الأساسية بشكل سيئ، بل على العكس من ذلك، لأنه تصوَّرَ بشكل سيئ تحقيقَ هذه المهمة. وبما أنه ضحية الوهم الطبيعي، فقد كَزّ المشكلات عن قضايا الحس المشترك. وكضحية الوهم الفلسفي، جعل الحقيقةَ تتبع مشكلات الآراء العامة، أي الإمكانية المنطقية بتقبل حلّ (القضايا التي تشير هي نفسها إلى حالات حلّ ممكنة).

زيادة على ذلك، فإن شكل الإمكانية يتغير في مجرى تاريخ الفلسفة. هكذا يدّعي أتباعُ الطريقة الرياضية التعارضَ مع الجدل. إلا أنهم يحتفظون بالجوهري منه، أي بالمثل الأعلى لتركيب ما أو حساب المشكلات.، ولكن بدلاً من اللجوء إلى الشكل المنطقي للممكن، يستخلصون شكلاً آخر للإمكانية، وهو رياضي حصرياً - إما هندسي وإما جبري. وتستمر إذاً المشكلاتُ بأن تُكَز عن القضايا المقابلة، وبأن تُقيَّم بحسب إمكانية تلقيها حلاً. وبدقة أكثر ومن وجهة نظر هندسية أو توليفية، تُسْتَدَل المشكلاتُ من قضايا من نمط خاص، تسمى نظريات. وهناك اتّجاه عام في الهندسة اليونانية يميل من جهة، إلى حصر المشكلات لصالح النظريات، ومن جهة أخرى، إلى إخضاع المشكلات للنظريات ذاتها. ذلك أن النظريات تبدو أنها تعّبر عن خواص الماهية البسيطة وتطورها، في حين أن المشكلات تتعلق فقط بأحداث وتأثيرات، تشهد على تقهقر الماهية وإسقاطها في المخيلة. غير أنه بهذا تُنحّى وجهة نظر التكوين بالضرورة إلى رتبة أدنى: تَجري البرهنة على أنه لا يمكن لشيء ألا يوجد، بدلاً من تبيان أنه يوجد ولماذا يوجد، (من هنا الترداد الكثير

عند أوقليدس للاستدلالات السلبية اللامباشرة أو ببرهان الخُلف «par L'absurde» والتي تبقي الهندسة تحت سيطرة مبدأ الهوية، وتمنعها من أن تكون هندسة السبب الكافي). من وجهة النظر الجبرية والتحليلية، لا يتغير الأساسي في الوضع، المشكلة. وتُكَزّ المشكلاتُ الآن عن معادلات جبرية، تقيَّم بحسب إمكانية إجراء مجموعة عمليات على معامِل (Coefficient) المعادلة، تزودنا بالجذور. غير إننا كما في الهندسة، نتخيل المشكلةَ محلولة، ونعمل في الجبر على كميات غير معروفة، كما لو أنها كانت معروفة: من هنا يتلاحَق العملُ الذي يقوم على اختزال المشكلات إلى شكل القضايا القادرة على خدمتها بوصفها حالات حلّ. ونرى ذلك عند ديكارت. فالطريقة الديكارتية (البحث عن الواضح والمميز) هي طريقة لحل المشكلات التي يُفترَض أنها معطاة، ليست طريقة اختراع خاصة بتكوين المشكلات ذاتها وبفهم الأسئلة. وليس لدى القواعد التي تتعلق بالمشكلات والأسئلة بالتحديد إلا دَوْر ثانوي وخاضع. حين حارب ديكارت الجدلَ الأرسطي، ظلت تجمعه معه نقطة مشتركة، نقطة حاسمة: يبقى حسابُ المشكلات والأسئلة مستدَلاً من حساب «القضايا البسيطة» المفترض أنها قائمة مسبقاً، هناك دوماً مسلَّمة الصورة الدوغمائية[17].

---

(17) ميّز ديكارت بين الأوامر بالنسبة إلى «القضايا البسيطة»، والأوامر بالنسبة إلى «الأسئلة»، انظر: René Descartes, *Regulae* ([s. l.: s. n., s. d.]), XII,

فلا تبدأ هذه الأوامرُ الأخيرة بالضبط، إلا مع القاعدة الثالثة عشرة، وتُستخلص من الأولى. وأشار ديكارت هو نفسه إلى نقطة التشابه بين طريقته والجدل الأرسطي: «هذا هو ما نحاكي به الجدليين: لتعليم أشكال الاستدلالات، افترضوا أن معرفة حدودها ومادتها معروفة؛ ونحن أيضاً نفرض مسبقاً هنا أن يكون السؤالُ مفهوماً بشكل كامل»، المصدر المذكور. كذلك الدور الخاضع لـ «أسئلة» عند مالبرانش، انظر: Nicolas Malebranche, = *De la recherche de la vérité* ([s. l.: s. n., s. d.]), VI, 2, chap. 7,

وتتلاحق التغيُّراتُ، ولكن من المنظور عينه. ماذا يفعل التجريبيون باستثناء أنهم اخترعوا شكلاً جديداً للإمكانية: الاحتمال أو الإمكانية الفيزيائية بتلقي حلّ ما؟ وكَنْت ذاته؟ أكثر من أي كان، طالب مع ذلك كَنْت أن يُحْمَل اختبارُ الصادق والكاذب إلى داخل المشكلات والأسئلة. بل هكذا عرَّف النقدَ. سمحت له نظريتُه العميقة عن الأمثول باعتبارها مؤشكِلة وإشكالية، بالعثور على المصدر الحقيقي للجدل، بل وبإدخال المشكلات في العرض الهندسي للعقل العملي، ولأن النقدَ الكَنْتي يبقى تحت سيطرة الصورة الدغمائية أو الحس المشترك، فإن كَنْت يعرّف أيضاً صدق مشكلة ما بإمكانية تَلقيها حلاً: يتعلق الأمر هذه المرة بشكل إمكانية متعالية ما، تمشياً مع الاستعمال المشروع للملكات، كما هو متعين في كلّ حالة، بواسطة هذا التنظيم للحس المشترك أو ذاك (الذي تقابله المشكلة). نعثر دوماً على جانبين للوهم: **الوهم الطبيعي** الذي يقوم على كَرّ المشكلات عن قضايا يُفترض أنها موجودة مسبقاً، آراء منطقية ونظريات هندسية ومعادلات جبرية وفرضيات فيزيائية وأحكام متعالية، **والوهم الفلسفي** الذي يقوم على تقييم المشكلات بحسب «قابليتها للحل»، أي بحسب الشكل الظاهر المتغير لإمكانية حلها. من المحتم إذاً ألا يكون الأساسُ ذاتُه إلا مجرد إشراط خارجي. قفزة غريبة في مكانها وحلقة مفرغة، يدّعي الفيلسوفُ بواسطتهما أنه يحمل الحقيقة والحلول وصولاً إلى المشكلات، إلا أنه مازال سجينَ الصورة

وعند سبينوزا لا تظهر أية «مشكلة» في استعمال الطريقة الهندسية.

مع ذلك، في **الهندسة** (*Géométrie*) أشار ديكارت إلى أهمية الطريقة التحليلية من وجهة نظر تكوين المشكلات، وليس فقط حلولها (شدد أوغست كونت (Auguste Comte) في صفحات جميلة جداً، على هذه النقطة، وبيّن كيف أن تقسيم «الفرادات» يعيّن «شروط المشكلة»، انظر: Auguste Comte, *Traité élémentaire de géométrie analytique* (Paris: [s. n.], 1843),

ويمكن القول بهذا المعنى أن ديكارت الهندسي ذهب أبعد من ديكارت الفيلسوف.

الدوغمائية، ويحيل صدق المشكلات إلى إمكانية حلولها. وما ينقص هو الميزة الداخلية للمشكلة بما هي كذلك، العنصر الأمري الداخلي الذي يقرر في البداية صدقه وكذبه والذي يقيس إمكانيةَ تكوينه الضمني: الموضوع نفسه للجدل أو تركيبية الـ «تفاضلي»، والمشكلات هي اختبارات وانتقاءات. والأساسي هو أنه داخل المشكلات يُصْنَع تكوين الحقيقة، وإنتاج الصادق في الفكر. المشكلة هي العنصر التفاضلي في الفكر، العنصر الجيني في الصادق. يمكننا إذاً أن نحل محلَ وجهة نظر التكوين الفعلي مجردَ وجهة نظر الإشراط. لا يبقى الصادق والكاذب في لااختلاف المتلقي بالنسبة إلى شرطه، ولا الشرط في الحياد بالنسبة إلى ما يجعله ممكناً. الطريقة الوحيدة لأن تؤخذ جدياً عبارات «مشكلة صادقة وكاذبة» هي بإنتاج الصادق والكاذب بواسطة المشكلة، وفي نطاق المعنى. لهذا، يكفي التخلي عن نَسخ المشكلات وعن القضايا الممكنة، كما عن تعريف صدق المشكلات بإمكانية تلقي حلّ. على العكس من ذلك، على «قابلية الحل» أن تتبع ميزةً داخليةً: يجب أن نجدها متعينةً بشروط المشكلة، في الوقت نفسه مع الحلول الواقعية المتولدة بواسطة المشكلة وفيها. وليست الثورةُ الكوبرنيكية الشهيرة شيئاً من غير هذا القلب. كذلك أيضاً ليس من وجود لثورة ما دمنا باقين عند الهندسة الإقليدية: يجب الذهاب حتّى هندسة السبب الكافي، الهندسة التفاضلية من النمط الريماني(*) التي تميل نحو توليد المنقطع انطلاقاً من المستمر أو نحو تأسيس الحلول في أوضاع المشكلات وشروطها.

ليس فقط أن المعنى مثلاني (Idéel)، بل إن المشكلات هي المثل عينها. بين المشكلات والقضايا هناك دوماً اختلافٌ بالطبيعة وتباعدٌ أساسي. فتكون قضية ما بذاتها خاصةً، وتمثل إجابةً معينةً.

(*) نسبة إلى ريمان (B. Riemann) (1826 ـ 1866)، عالم الرياضيات الألماني الشهير الذي ساهمت أعماله في إرساء أسس هندسة غير إقليدية.

ويمكن لمجموعة قضايا أن تتوزع، بحيث تشكل الإجابات التي تمثلها حالات الحل العام (هكذا هو الأمر بالنسبة إلى قيم معادلة جبرية ما). ولكن بالضبط، لا تجد القضايا العامة والخاصة معناها إلا في المشكلة الخلفية التي تلهمها. وحده الأمثول، وحدها المشكلة كلية. ليس الحلُّ الذي يعير عموميته للمشكلة، بل المشكلة التي تعير كُلِّيَّتَها للحل. ليس كافياً إطلاقاً حلُّ مشكلة بمساعدة سلسلة من الحالات البسيطة التي تلعب دورَ عناصر تحليلية. كذلك علينا تعيين الشروط التي تكتسب فيها المشكلةُ الحدَ الأقصى من الفهم والـ «ماصدق» القادر على إيصال الاستمرارية المثلانية الخاصة به إلى حالات الحلّ. وحتّى بالنسبة إلى مشكلة ليس لديها إلا حالة حلّ وحيدة، فإن القضية التي تشير إلى هذه المشكلة لا تجد معناها إلا في تعقيد قادر على فهم أوضاع متخيلة، ودمج مَثَل أعلى للاستمرارية. ويعني الحلّ دوماً توليدَ الانقطاعات على أساس استمرارية تعمل بوصفها أمثول. ما أن «ننسى» المشكلة حتّى لا يعود أمامنا إلا حلّ عام مجرد. وكما إنّ لا شيء يعود في إمكانه أن يدافع عن هذه العمومية، فلا شيء يمكنه أن يمنع هذا الحل من أن يتفتت في قضايا خاصة تُشكّل حالاته. إن القضايا، بانفصالها عن المشكلة، تعود وتقع في حالة القضايا الخاصة التي تكون قيمتُها الوحيدة هي أنها تشير. عندها يجهد الوعي لإعادة المشكلة بحسب الضعف المحيَّد للقضايا الخاصة (تساؤلات، شكوك، أشكال احتمالية، فرضيات)، وبحسب الشكل الفارغ للقضايا العامة (معادلات، نظريات هندسية، نظريات علمية. . .)[18].

---

(18) إحدى ميزات الإبستيمولوجيا الحديثة الأكثر أصالة هي التعرف إلى هذه اللااختزالية المزدوجة للـ «مشكلة» (بهذا المعنى يبدو لنا أن استعمال كلمة إشكالي كاسم هو تعبير جديد ضروري). انظر جورج بوليغان (Georges Bouligand) وتمييزه بين «العنصر ـ=

يبدأ إذا الاختلاط المزدوج الذي يشبّه المشكلة بسلسلة الشرطيات، ويُخضعها لسلسلة القاطعات. وتضيع طبيعة الكلي. إلا أن معها أيضا تضيع طبيعة الفريد. لأن المشكلة أو الأمثول هي الفرادة العينية كما الكلية الحقيقية، فتقابل الصلات التي تكوّن كليَ المشكلة، تقسيماتُ نقاط بارزة وفريدة تكوّن تعيينَ أوضاع المشكلة. وعرّف بروكليس (Proclus) الذي احتفظ بأسبقية النظرية على المشكلة بصرامة هذه المشكلة بوصفها تتعلق بنظام أحداث وتأثرات[19]. وتكلّم لايبنتز عما يفصل بين المشكلة والقضايا: كلّ أصناف الأحداث، «الكيف والظروف»، حيث تجد القضايا معناها. غير أن هذه الأحداث هي أحداث مثلانية من طبيعة أخرى، وأعمق من الأحداث الواقعية التي تعيّنها في نظام الحلول. تحت الأحداث الكبيرة الصاخبة، أحداث الصمت الصغيرة، كما تحت الضوء الطبيعي، ومضات الأمثول الصغيرة. وتقع الفرادة وراء القضايا الجزئية، مثلما يقع الكلي وراء القضية العامة. ليست المثلُ الإشكالية مجرد ماهيات، بل في تعقيدات، كثرات بنسب وفرادات مقابلة. من وجهة نظر الفكر، فإن التمييز الإشكالي للعادي وللفريد، وأشكال اللامعنى التي تأتي من تقسيم سيئ إلى داخل أوضاع المشكلة، هي بلا شكّ أهم من الثنائية الشرطية أو القاطعة للصادق والكاذب، مع

المشكلة» و«العنصر ـ التوليف الإجمالي»، خصوصا في كتاب: Georges Bouligand and Jean Desgranges, *Le Déclin des absolus mathématico-logiques*, collection esprit et méthode; 1 (Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1949).

وانظر جورج كنغيلام (Georges Canguilhem) وتمييزه للمشكلة ـ النظرية، خصوصا في: Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique* (Paris: Presses universitaires de France, 1966).

(19) Proclus, *Commentaires sur le 1er livre des éléments d'Euclide* (Paris: Desclée de Brouwer, [s. d.]), pp. 65 ff.

الـ «أخطاء» التي تأتي فقط من الخلط بينها في حالات الحل.

لا توجد مشكلةٌ خارج حلولها.، ولكن بدلاً من الاختفاء تلحُّ المشكلةُ، وتبقى في هذه الحلول التي تغطيها. وتتعين مشكلةٌ ما في الوقت نفسه الذي تُحَل فيه. غير أن تعيينها لا يختلط بالحل، ويختلف العنصران في الطبيعة، والتعيين هو بمثابة تكوين الحل المصاحب له. (هكذا ينتمي تقسيمُ الفرادات تماماً إلى شروط المشكلة، في حين أن وصفها من ناحية النوع سبق وأحال إلى الحلول المبنية تحت هذه الشروط). المشكلة هي في وقت واحد مجاوزة ومحايثة بالنسبة إلى حلولها. هي مجاوزة لأنها تقوم على نسق روابط مثلانية أو صلات تفاضلية بين العناصر الجينية. وهي محايثة لأن هذه الروابط أو الصلات تتجسد في علاقات راهنة لا تشبهها، وتعرّف بواسطة حقل الحل. لم يبيّن أحدٌ أفضل من ألبرت لوتمان (Albert Lautman) في عمله الباهر أن المشكلات كانت في البداية مُثْلاً أفلاطونية، روابط مثلانية بين أفاهيم جدلية، وذلك نسبة إلى «أوضاع محتملة للموجود». إلا أنها لذلك ترهّنت في علاقات واقعية مكوِّنة للحل الذي يجري البحثُ عنه في حقل رياضي أو فيزيائي. . . إلخ. بهذا المعنى، بحسب لوتمان، يشارك العلم دوماً في جدل يتجاوزه، أي في قدرة ما بعد الرياضية وخارج القضايا، وإن لم يجسد هذا الجدلُ روابطَه إلا في قضايا النظريات العلمية الفعلية[20]. والمشكلات دوماً جدلية. لهذا عندما «ينسى» الجدلُ صلتَه

(20) Albert Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (Paris: Hermann and cie, 1938), vol. 1, p. 13, et vol. 2, p. 149.
(«العنصر الوحيد القبلي الذي تصورناه هو معطى في تجربة إلحاح المشكلات هذه، السابقة على اكتشاف حلولها. . . »). وحول المظهر المزدوج للمثل ـ المشكلات، المجاوزة والمحايثة، انظر: Albert Lautman, *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des* =

الحميمة بالمشكلات بما أنها مُثُل، وعندما يكتفي بكَزّ (تقليد) المشكلات عن القضايا، فهو يضيّع قدرتَه الحقيقية ليقع تحت سلطة السلبي، ويُحِل بالضرورة محل الموضوعانية (Objectеté) المثلانية للإشكالي مجردَ مجابهة بين القضايا المتعارضة أو المتضادة أو المتناقضة. ويبدأ تشويهٌ طويلٌ مع الجدل ذاته، ويجد شكلَه الأقصى في الهيغلية. غير أنه إذا كان حقاً الجدلي في المبدأ هو المشكلات، وكان العلمي حلولها، علينا أن نميز بطريقة أكثر كمالاً: المشكلة باعتبارها هيئة مجاوزة، والحقل الرمزي حيث تُعَبِّر شروطُ المشكلة عن ذاتها في حركتها المحايثة، وحقل قابلية الحل العلمي حيث تتجسد المشكلة، والذي في ضوئه تعرَّف الرمزيةُ السابقة. ويمكن فقط لنظرية عامة للمشكلة والتوليف المثلاني المقابل أن توضّح الصلة بين هذه العناصر.



تتصل المشكلاتُ ورمزياتُها بعلامات. هذه العلامات هي التي «تصنع المشكلة»، والتي تتوسع في حقل رمزي. يحيل إذاً الاستعمالُ المفارق للملكات، وفي البداية، للحساسية في العلامة إلى المُثُل التي تجتاز كلَّ الملكات وتوقظها بدورها. وبالعكس، يحيل الأمثولُ إلى الاستعمال المفارق لِكُلّ ملكة، ويقدم هو ذاته المعنى للغة. ويعود إلى الـ «عينه» استكشاف الأمثول ورفع كلّ واحدة من الملكات إلى ممارستها المجاوزة. إنهما المظهران الاثنان للتعلم، التعلم الأساسي. لأن المتعلم من ناحية، هو مَن يكوّن مشكلات عملية أو تأملية بما هي كذلك، ويستثمرها. التعلم هو الاسم الذي

---

mathématiques, actualités scientifiques et industrielles; 804 (Paris: Hermann and cie, 1939), pp. 14-15.

يلائم الأفعال الذاتية التي تتحقق في مواجهة «موضوعانية» المشكلة (الأمثول)، في حين أن المعرفةَ تشير فقط إلى عمومية المفهوم أو إلى الامتلاك الهادئ لقاعدة الحلول. يمسرح اختبارٌ شهير في علم النفس قرداً يُطرَح عليه أن يجد غذاءه في علب من لون معيّن بين ألوان متنوعة أخرى. وتأتي مرحلة مفارقة حيث ينقص عددُ الـ «أخطاء» من غير أن يحوز بعد القرد مع ذلك على «معرفة» أو «حقيقة» حلّ بالنسبة إلى كلّ حالة. هي لحظة موفقة ينفتح فيها القردُ ـ الفيلسوف على الحقيقة ويُنتج هو نفسُه الحقيقيّ، ولكن فقط حين يبدأ باختراق السماكة الملوّنة لمشكلة ما. ونرى هنا كيف تتولد انقطاعيةُ الإجابات في عمق استمرارية التعلم المثلاني، وكيف يتوزع الصادق والكاذب بحسب ما يُفهم من المشكلة، كيف تنبثق الحقيقةُ النهائية، عندما يتم الحصول عليها، بوصفها الحل النهائي للمشكلة المفهومة والمتعينة بأكملها، بوصفها منتج السلاسل الجينية التي تكوّن المعنى، أو نتيجة تكوين لا يَجري فقط في رأس قرد ما. التعلم يعني اختراق كُلّي الصلات التي تكوّن الأمثول، والفرادات التي تقابلها. وأمثول البحر مثلاً ـ كما بيّنه لايبنتز هو نسق روابط أو صلات تفاضلية بين جزيئيات، وفرادات تقابل درجات تَغَيُّر هذه الصلات ـ يتجسد مجموع النسق في الحركة الحقيقية للأمواج. ويعني تَعَلُّمُ السباحة، قرن نقاط بارزة من جسمنا بنقاط فريدة من الأمثول الموضوعي، من أجل تشكيل حقل إشكالي. يعيّن هذا القرن بالنسبة إلينا عتبةَ وعي، تُضْبَط على مستواه أفعالُنا الحقيقية بحسب إدراكاتنا لعلاقات الموضوع الحقيقية، مقدمة بذلك حلاً للمشكلة.، ولكن بالضبط المثل الإشكالية هي في وقت واحد، العناصر الأخيرة للطبيعة وللموضوع التحت ـ العتبي (Subliminal) للإدراكات الصغيرة. وإن مرّ «التعلمُ» دوماً باللاوعي، وحصل دوماً في اللاوعي، وأقام بين الطبيعة والروح رابطةَ تواطؤ عميق.

ويرفع المتعلمُ من ناحية أخرى، كلَّ ملكة إلى الممارسة المجاوزة. فيبحث في الحساسية عن جعل هذه القدرة الثانية، التي تدرك ما لا يمكن إلا الإحساس به، تولد. هذه هي تربية الحواس. ومن ملكة إلى أخرى يتواصَل العنفُ، إلا أنه يَضُم دوماً الآخرَ في الذي لا يضاهى من كلّ واحدة. انطلاقاً من أية علامات حساسية، وبأية كنوز من الذاكرة، سيثار الفكر، تحت التواءات متعينة بفرادات أي أمثول؟ لا نعرف أبداً مسبقاً كيف سيتعلم أحدهم ـ بأي نوع من الغرام يصبح جيداً في اللاتينية، وبأية لقاءات يكون فيلسوفاً، وفي أية قواميس يتعلم التفكير. تندمج الحدودُ القصوى للملكات بعضُها في البعض الآخر، تحت الشكل المحطَّم لما يحمل الاختلافَ وينقله. ليس هناك من طريقة للعثور على الكنوز، كذلك ليست هناك طريقة للتعلم، ولكن يخترق ترويض عنيف وتجتاز ثقافة أو تربية طفولية الفردَ بأكمله (أمهق حيث يولد فعلُ الإحساس في الحساسية، ومعقود اللسان حيث يولد الكلامُ في اللغة، وعديم الرأس حيث يولد التفكير في الفكر). الطريقة هي وسيلة المعرفة التي تنظم تعاونَ كلّ الملكات. هي أيضاً ظهور حس مشترك أو تحقيق فكر طبيعي، يفترض مسبقاً وجود إرادة طيبة هي بمثابة «قرار متعمَّد» للمفكر. ولكن الثقافة هي حركة التعلم ومغامرة اللاإرادي، الجارّة وراءها الحساسية والذاكرة ثمّ الفكر، مع كلّ العنف والقسوة الضروريين، كما قال نيتشه بالضبط من أجل «ترويض شعب مفكِّر» و«إعطاء ترويض للروح».

بالتأكيد، إننا نتعرف غالباً على أهمية التعلم وقيمته. ولكن ذلك هو بمثابة تكريم للشروط التجريبية للمعرفة: نرى نبلاً في هذه الحركة التحضيرية التي يجب مع ذلك أن تزول في النتيجة. وحتّى إن ألححنا على نوعية التعلم وعلى الزمن المضمَّن في التعلم، فلطمأنة وساوس وعي نفساني لا يسمح لنفسه بالتأكيد بمنافسة المعرفة على

الحق الفطري بتمثيل كلّ المتعالي. ليس التعلمُ إلا وسيط بين اللامعرفة والمعرفة والانتقال الحي من الواحدة إلى الأخرى. نقول عبثاً إن التعلم هو، على كلّ حال، مهمة لامتناهية. هذه المهمة هي مهمة متروكة للظروف والاكتساب، وقد وُضِعَت خارج ماهية المعرفة المفترض أنها بسيطة بما أنها عفوية، عنصر قبلي أو حتّى أمثول منظِّم. وفي النهاية، يقع التعلم مجدداً بالأحرى من جهة الجرذ في المتاهة، في حين أن الفيلسوف ينقل معه خارج الكهف النتيجةَ وحدها ـ المعرفة ـ ليستخلص منها المبادئَ المتعالية. بل يبقى عند هيغل التعلمُ الباهر الذي نشهده في كتاب **فنومينولوجيا الروح** (*Phénoménologie*) خاضعاً، بنتيجته كما بمبدئه، للمثل الأعلى للمعرفة بما هي معرفة مطلقة. صحيح أن أفلاطون يشكل هنا أيضاً استثناء. لأن معه، التعلم هو حقاً الحركة المتعالية للنفس التي لا تُخْتَزَل إلى المعرفة بقدر ما تختزل إلى اللامعرفة.

يجب أن تؤخذ الشروطُ المتعالية للفكر من «التعلم» وليس من «المعرفة». لهذا عيّن أفلاطون الشروطَ تحت شكل التذكر، وليس الفطرة. يَدخل زمنٌ إذاً في الفكر، ليس كما هي حال زمن تجريبي للمفكر، الخاضع لشروط الواقعة الذي، بالنسبة إليه، يستغرق التفكيرُ زمناً، ولكن كزمن الفكر المحض أو شرط الحق (يستغرق الزمنُ الفكرَ). ويلفى التذكرُ موضوعَه الخاص به، مفكّرتَه في المادة النوعية للتعلم، أي في الأسئلة والمشكلات بما هي كذلك، في الحالة الملحة للمشكلات بغضّ النظر عن حلولها، في الأمثول. لماذا كان على كلّ هذا الكثير من المبادئ الأساسية المتعلّقة بما يدلّ عليه التفكير، أن يتعرض للشبهة من قبل التذكر نفسه؟ لأنه كما رأينا لا يُدخِل الزمنُ الأفلاطوني اختلافَه في الفكر، ولا يُدخِل التعلمُ لاتجانسه إلا لإخضاعهما من جديد للشكل الأسطوري للتشابه

وللهوية، بالتالي لصورة المعرفة ذاتها. وإن عملت كلّ النظرية الأفلاطونية للتعلم كالندم الذي تسحقه الصورةُ الدغمائية الناشئة، وهي تنشئ أمراً من دون قعر، فإنها تبقى غير قادرة على استكشافه. قد يقول مينون الجديد: ليست المعرفةُ شيئاً آخر إلا صورة تجريبية، مجرد نتيجة تقع وتعود وتقع في التجربة، ولكن التعلم هو البنية الحقيقية المتعالية الموحّدة للاختلاف مع الاختلاف، واللاتشابه، مع اللاتشابه من غير أن توسِّطها وتُدْخِل الزمنَ في الفكر، ولكن باعتبارها الشكل المحض للزمن الفارغ عموماً، وليس بما هي ماض أسطوري كهذا، حاضر قديم أسطوري كهذا. ونعثر دوماً على ضرورة قلب العلاقات أو التقسيمات المفترضة للتجريبي والمتعالي. وعلينا أن نعتبر بمثابة المسلمة الثامنة في الصورة الدغمائية مسلمةَ المعرفة التي لا تعمل إلا المراجعة من جديد، واستجماع كلّ المسلّمات الأخرى في نتيجة مفترضة بسيطة.

أحصينا ثماني مسلَّمات، ولِكُلّ واحدة منها شكلان: **1 ـ مسلَّمة المبدأ**، أو التفكير الطبيعي الكلي (الإرادة الطيبة للمفكر، والطبيعة الطيبة للفكر)؛ **2 ـ مسلَّمة المثل الأعلى** أو الحس المشترك (الحس المشترك بوصفه اتفاق الملكات، والحس السليم بوصفه تقسيم يضمن هذا التطابق)؛ **3 ـ مسلَّمة النموذج** أو التحقق (التحقق الذي يَحث كلَّ الملكات على التمرس على موضوع مفترَض أنه الـ «عينه»، وإمكانية الخطأ الذي يصدر عنها في التقسيم، عندما تَخلُط ملكةٌ ما أحدَ مواضيعها بموضوع آخر لملكة أخرى)؛ **4 ـ مسلَّمة العنصر** أو التمثل (عندما يَخضع الاختلافُ للأبعاد المتكاملة للـ «عينه» والمتشابه والمتماثل والمتعارض؛ **5 ـ مسلَّمة السلبي** أو الخطأ (حيث يُعَبِّر الخطأُ في وقت واحد عن كلّ سيئ يمكن أن يحدث في الفكر، ولكن بوصفه نتاج الآليات الخارجية)؛ **6 ـ مسلَّمة الوظيفة**

المنطقية أو القضية (الإشارة المتخذة بوصفها محل الحقيقة وليس المعنى إلا القرين المحيّد للقضية، وإعادة ازدواجها اللامحددة)؛ **7 ـ مسلَّمة النمطية** أو الحلول (بما آن المشكلات مُكزّةٌ ماديا عن القضايا أو شكليا محدّدة بإمكانية حلها)؛ **8 ـ مسلّمة النهاية** أو النتيجة، مسلّمة المعرفة (إخضاع التعلم للمعرفة، والثقافة للطريقة). إذا امتلكت كلّ مسلمة صورتين، هذا لأنها مرة طبيعية ومرة فلسفية؛ مرة في الأمثلة العشوائية، ومرة في المفترض المسبق للماهية. لا تحتاج المسلّمات إلى أن تقال: تعمل خصوصا بصمت، في هذا المفترض المسبق للماهية كما في اختيار الأمثلة. كلها معا تشكل صورة الفكر الدغمائية. وتسحق الفكر تحت الصورة وهي صورة الـ «عينه» والمتشابه في التمثل، إلا أنها تخدع في الأعمق ما يعنيه التفكير، مستلبة قدرتي الاختلاف والتكرار، البدء وإعادة البدء الفلسفيين. ليس الفكرْ الذي يولد في الفكر فعل التفكير المتولد في تناسليته، ولا هو معطى في الفطرية، ولا هو مفترض في التذكر، هو الفكر بلا صورة.

إنما، ما هو فكر كهذا وسياقه في العالم؟

الفصل الرابع

التوليف المُثُلاني للاختلاف

لم يتوقف كنْت عن التذكير بأن المثل هي في جوهرها «إشكالية». وبالعكس، المشكلات هي المثل ذاتها. وبيّن بلا شكّ أن المُثل تلقي بنا في مشكلات كاذبة. غير أن هذه السمة ليست الأعمق: إذا طرح العقلُ بحسب كَنْت مشكلات كاذبة بشكل خاص، فإنه يحمل إذاً بداخله وهماً، وهذا لأنه في البداية ملكة طرح الأسئلة بشكل عام. إن ملكة كهذه، عندما تؤخَذ في حالتها الطبيعية، لا تمتلك بعد وسيلةَ تمييز ما هناك من صادق أو كاذب، وما هو مؤسَّس أم غير مؤسَّس في مشكلة تطرحها. إلا أن هدف العملية النقدية هو بالضبط إعطاؤها هذه الوسيلة: «ليس من شأن النقد أن ينشغل بموضوعات العقل، ولكن بالعقل نفسه أو بالمشكلات التي تَخرُج من داخله»[1]. نتعَلَّم أن المشكلات الكاذبة ترتبط باستعمال

(1) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris: Gibert, 1787), vol. I, pp. 24-25.

«للعقلْ التأملي المحض خصوصية أن بإمكانه وعليه أن يقدِّر بدقة قدرته الخاصة به، تبعاً لمختلف الطرق التي يختار بها لذاته موضوعات فكره، بل ويقوم بتعداد تامٍ لكلّ طرقه المختلفة في طرح مشكلات على ذاته...».

غير مشروع للأمثول. وبالنتيجة ليست كلّ مشكلة كاذبةً: تمتلك المثلُ، تمشياً مع طبيعتها النقدية المفهومة، استعمالاً مشروعاً بشكل كامل، يدعى «ناظماً»، تبعاً له تكوّن مشكلاتٍ حقيقيةً أو تطرح مشكلات مؤسَّسةً. لذلك الناظم يعني الإشكالي. والمُثُل بذاتها هي إشكالية، ومؤشكِلة ـ وقد سعى كَنْت، رغم بعض النصوص التي خلط فيها المفردات، ليبيّن الاختلاف بين «إشكالي» من ناحية، و«شرطي»، «خيالي»، «عام» أو «مجرد» من ناحية أخرى. في أي معنى إذاً طَرَح العقلُ الكَنْتيُّ مشكلات أو كوّنها بما هو ملكة المثل؟ هذا لأنه وحده قادر على جمع مسارات الفاهمة في كلّ واحدٍ يتعلق بمجموع المواضيع[2]. وتبقى الفاهمة بذاتها مغروزةً في مسارات مجزّأة، وسجينةَ تساؤلات أو أبحاث تجريبية جزئية تتناول هذا الموضوع أو ذاك، ولكن لا ترتفع أبداً إلى تصور «مشكلة» قادرة على منح كلّ مساراتها وحدة نسقية، منهجية. وحدها الفاهمة تحصل على نتائج أو إجابات هنا وهناك، إلا أنها لا تكوّن قط «حلاًّ». لأن كلَّ حلّ يفترض مشكلةً، أي تكوين حقل نسقي أوحد يوجّه الأبحاث أو التساؤلات ويشتملها، بحيثُ إنَّ إجاباتها تشكل بالضبط بدورها حالات حلّ. وحصل أن قال كَنْت أن المُثل هي «مشكلات بلا حلّ». وأراد أن يقول ليس أن المثل هي بالضرورة مشكلات كاذبة، إذاً غير قابلة للحل، ولكن على العكس من ذلك، المشكلات الصادقة هي مُثُل، وهذه المثل لا تلغى بواسطة حلول «ـها»، لأنها الشرط الضروري الذي من دونه لا وجود لأي حلّ أبداً. لا استعمال مشروع للأمثول إلا بنسبه إلى مفاهيم الفاهمة.، ولكن بالعكس، لا تجد مفاهيمُ الفاهمة أساسَ استعمالها التجريبي التام (الأقصى)، إلا حين تُنسَب إلى المُثُل

(2) انظر: Emmanuel Kant, *Des Idées transcendantales* ([s. l.: s. n., s. d.]), vol. 1, p. 306.

الإشكالية، إما أنها تنتظم على خطوط تتلاقى نحو مقر مثالي خارج التجربة، وإما أنها تنعكس على أساس أفق أعلى يضمها جميعها[3]. إن مقرات كهذه، آفاق كهذه هي المثل أي المشكلات بما هي كذلك، في طبيعتها المحايثة والمجاوزة في وقت واحد.

للمشكلاتُ قيمة موضوعية، وللمُثل من زاوية ما موضوعٌ. ولا يعني «إشكالي» فقط نوعاً مهماً من الأفعال الذاتية بشكل خاص، ولكنْ بُعداً للموضوعية بما هي كذلك، تستثمرُه هذه الأفعالُ. لا يمكن لموضوع من خارج التجربة أن يتمثَّل إلا تحت شكل إشكالي. هذا لا يعني أن ليس للأمثول موضوع واقعي، بل أن المشكلة بما أنها مشكلة هي الموضوع الواقعي للأمثول. ويذكّر كَنْت أن موضوع الأمثول ليس خيالاً، ولا فرضية، ولا كائناً من العقل: إنه موضوع لا يمكنه أن يُعطى ولا أن يُعْرَف، ولكن يجب تمثّله من غير التمكن من تعيينه مباشرة. يحبّ كَنْت أن يقول أن للأمثول باعتباره مشكلة، قيمة هي في وقت واحد، موضوعية ولامتعينة. ولم يعد اللامتعينُ مجردَ عدم كمال في معرفتنا، ولا هو نقص في الموضوع. إنّه بنية موضوعية وإيجابية بشكل كامل، سبق ونشطت في الإدراك بمثابة أفق أو مقر. يخدمنا في الواقع الموضوعُ اللامتعين، الموضوع في الأمثول لتمثيل موضوعات أخرى (موضوعات التجربة) يمنحها أقصى حدّ من الوحدة النسقية (Systématique). ولا ينسق الأمثولُ المسارات الشكلية للفاهمة، إذا لم يمنح موضوعُ الأمثول الظواهرَ وحدةً مشابهة من وجهة نظر مادتها. إلا أنه بهذا ليس اللامتعين إلا أول لحظة موضوعية للأمثول. لأنه من ناحية أخرى، يصبح موضوعُ الأمثول

---

(3) نجد الصورتين في كتاب: Emmanuel Kant, *Appendice à la dialectique* ([s. l.: s. n., s. d.]), vol. 2, pp. 151 et 160.

قابلاً للتعيين بشكل غير مباشر: إنه قابل للتعيين بالتماثل مع مواضيع التجربة هذه، التي يضفي عليها الوحدة، والتي تطرح عليه بالمقابل تعييناً «مماثلاً» للصلات التي أجرتها هذه المواضيع فيما بينها. أخيراً، يتناول موضوعُ الأمثول في ذاته المَثَلَ الأعلى لتعيين تام لامتناهٍ، لأنه يوفر الوصف النوعي لمفاهيم الفاهمة الذي به تضم هذه المفاهيمُ الاختلافات تدريجياً، حين تمتلك حقل استمرارية لامتناهٍ حصرياً.

يقدم الأمثولُ ثلاثَ لحظات: **لامتعيناً في موضوعه**، و **متعيناً بالنسبة إلى موضوعات التجربة**، و**الحامل للمثل الأعلى** لتعيين لامتناهٍ بالنسبة إلى مفاهيم الفاهمة. من البديهي أن يستعيد الأمثولُ هنا المظاهر الثلاثة للكوجيتو: الـ «أنا موجود» كوجود لامتعين، والـ «زمن» بما هو شكل يتعيّن فيه هذا الوجودُ، والـ «أنا أفكر» كتعيين. والمُثُل هي بالضبط أفكار الكوجيتو وتفاضليات الفكر. وبما أن الكوجيتو يحيل إلى «أنا» مصدوعة ومشقوقة كلها بواسطة شكل الزمن الذي يَعْبُرُها، يجب القول عن المُثُل أنها تزدحم في الصدع، وتظهر باستمرار على جوانب هذا الصدع، تَخْرُج وتَدْخُل بلا توقف، وتتألف من ألف طريقة متنوعة. كذلك ليست المسألة بردم ما لا يمكن ردمُه. لكن كما أنَّ الاختلافَ يجمع ويمفصل مباشرة ما يميّزه، يحفظ الصدعُ ما يصدعه، وتحتوي المُثُلُ أيضاً على لحظاتها الممزقة. يعود إلى الأمثول استبطان الصدع وقاطنيه، نَمْلِه. لا وجود في الأمثول لأية مطابقة أو اختلاط، بل لوحدة موضوعية إشكالية داخلية للامتعين وللقابل للتعيين وللتعيين. ربما هذا لم يظهر بشكل كاف عند كَنْت: تبقى برأيه لحظتان من اللحظات الثلاث سمتَيْن خارجيتَيْن (إذا كان الأمثولُ في ذاته لامتعيّناً، فإنه لا يتعين إلا بالنسبة إلى مواضيع التجربة، لا يحمل المثلَ الأعلى للتعيين إلا بالنسبة إلى

مفاهيم الفاهمة). أضف إلى ذلك، جسَّدَ كَنْت هذه اللحظات في مُثُلٍ متميزة: الـ «أنا» هي بشكل خاص لامتعينة، والعالم قابل للتعيين، والله المثل الأعلى للتعيين. ربما علينا البحث هنا عن الأسباب الحقيقية التي بالنسبة إليها يقف كَنْت، كما أخذ عليه ما بعد الكَنْتيين، مع وجهة نظر تحديد الإشراط من غير بلوغ وجهة نظر التكوين. وإذا كان دوماً خطأُ الدغمائية بردم ما يفصل، فإن خطر التجريبية هو بإبقاء المفصول خارجياً. بهذا المعنى، هناك أيضاً الكثير من التجريبية في النقد (والكثير من الدغمائية عند ما بعد الكَنْتيين). فالأفق أو المقر، النقطة «النقدية» التي يقوم فيها الاختلافُ بوظيفة الجمع بما هو اختلاف، لم يتقرّر بعد.

* * *

نعارض (dx) بـ (لا ـ أ)، كما نعارض رمزَ الاختلاف (Differenzphilosophie) برمز التناقض ـ كما يعارَض الاختلاف في ذاته بالسلبية. وصحيح أن التناقض يبحث عن الأمثول من جهة أكبر اختلاف، بينما يخاطر التفاضلي بالوقوع في هوة لامتناهية الصغر. إلا أن المشكلة المطروحة هكذا، ليست مطروحة كما يجب: من الخطأ ربط قيمة الرمز (dx) بوجود لامتناهيات الصغر، ولكن من الخطأ أيضاً رفض كلّ قيمة أنطولوجية أو معرفية (Gnoséologique) لهذا الرمز باسم الطعن بهما. وإن كان في التفسيرات القديمة للحساب التفاضلي(*) المسماة بربرية أو سابقة على العلمية، كنزٌ يجب تخليصه من غلافه اللامتناهي الصغر.

يلزم حقاً الكثيرُ من السذاجة الفلسفية، والكثير من الحمّية،

(*) يستعيد دولوز أفهوم تفاضلي (Différentielle) من الرياضيات ليتلاءم مع موضوعية الأمثول بوصفه مشكلة.

ليؤخذ رمز (dx) على محمل الجد: تَخَلّى عنه كَنْت بل أيضاً لايبنتز من جهتهما. ولكن في التاريخ الباطني للفلسفة التفاضلية تلمع ثلاثةُ أسماء ببريق نيّر: أسس سالومون مايمون (Salomom Maïmon) ما بعد الكَنْتية بشكل متناقض، بواسطة إعادة تفسير لايبنتزية للحساب (1790). وأنشأ هويني فرونسكي (Hoëne Wronski) وهو رياضي عميق، نسقاً، هو في وقت واحد وضعي ومسيحاني (messianique) وصوفي، يتضمن تفسيراً كَنْتياً للحساب (1814). وأعطى بورداس دومولان (Bordas-Demoulin) تفسيراً أفلاطونياً للحساب، بمناسبة تفكرّه حول ديكارت (1843). علينا ألا نضحّي هنا بهذه الثروات الفلسفية الكثيرة من أجل التقنية العلمية الحديثة: لايبنتز وكَنْت وأفلاطون للحساب. يجب أن يكون مبدأُ فلسفة تفاضلية عموماً موضوعَ عرض صارم، وألا يتعلق في شيء بلامتناهيات الصغر. يظهر رمز (dx)في وقت واحد كلامتعين وكقابل للتعيين وبمثابة تعيين. تقابل هذه المظاهر الثلاثة، ثلاثةُ مبادئ تشكل السببَ الكافي: يقابل اللامتعينَ بما هو كذلك (dx، dy) مبدأٌ قابلية التعيين. ويقابل القابلَ للتعيين واقعياً dy/ dx، مبدأُ التعيين المتبادل. ويقابل المتعينَ فعلياً (قيم dy/ dx) مبدأُ التعيين التام.

باختصار، (dx) هو الأمثول ـ الأمثول الأفلاطوني أو اللايبنتزي أو الكَنْتي، الـ «مشكلة» ووجودها، كيانها.

يشتمل أمثولُ النار، النارَ ككتلة وحيدة مستمرة قابلة للنمو. ويشتمل أمثولُ الفضة موضوعَه كاستمرارية سائلة للمعدن الصافي. ولكن إذا كان صحيحاً أنه كان على المستمر أن يُنْسَب إلى الأمثول وإلى استعماله الإشكالي، فهذا بشرط عدم تعريفه بِسمات مقتبَسة من الحدس الحسي أو حتّى الهندسي، بالشكل الذي مازال عليه عند الكلام عن دسّ الوسائط، إقحام تتمات لامتناهية أو عن أجزاء ليست أبداً الأصغر الممكنة. لا يعود المستمرُ حقاً إلى الأمثول إلا حين

يُعيِّن سببٌ مثلانيٌّ للاستمرارية. تشكل الاستمراريةُ التي تؤخَذ مع سببها، عنصرَ قابلية الكم المحض (Quantitabilité) الذي لا يختلط مع الكميات الثابتة للحدس (كوانتوم (Quantum)) ولا مع الكميات المتغيرة بوصفها مفاهيم الفاهمة (كوانتيتاس (Quantitas)). وكذلك فإن الرمز الذي يعبّر عنه هو لامتعين تماماً: ليس (dx) بالضبط شيئاً بالنسبة إلى x، و(dy) بالنسبة إلى y. غير أن كلّ المشكلة هي في دلالة هذه الأصفار (Zeros). للكوانتات (Des quanta) كموضوعات الحدس دوماً قيم خاصة. وإن كانت موحّدة في علاقة كسرية، فَكُلّ واحدة منها تحتفظ بقيمة مستقلة عن علاقتها. وللكوانتيتاس (quantitas) بما هي مفهوم الفاهمة، قيمة عامة، وتشير العموميةُ هنا إلى لاتناهي قيم خاصة ممكنة، بقدر ما يمكن للمتغير أن يتلقى منها.، ولكن تلزمنا دوماً قيمةٌ خاصة مكلَّفة بأن تمثل القيم الأخرى وتصلح لها: هكذا المعادلة الجبرية للدائرة $x^2 + y^2 - R^2 = 0$. وليس الأمر سيان بالنسبة إلى $ydy + xdx = 0$ التي تعني «كلي المحيط أو الوظيفة المقابلة». وتعبر أصفار dx وdy، عن إنعدام الكوانتوم والكوانتيتاس، العام كما الخاص، لفائدة «الكلي وظهوره». هذه هي قوة تفسير بورداس دومولان: ما يتلاشى في dy/ dx أو 0/ 0، ليست الكميات التفاضلية، ولكن فقط الفردي وصلات الفردي في الوظيفة (يعني بورداس بالـ «فردي» الخاص والعام في وقت واحد). جرى الانتقال من جنس إلى آخر كما إلى الجهة الأخرى من المرآة. وأضاعت الوظيفةُ جزءها القابل للتغيير أو خاصية التغير، ولم تعد تمثّل إلا اللامتغير مع العملية التي استخلصته. «فيها يُلغى ما يتغير، وبإلغائه تسمح برؤية وراء ما لا يتغير»[4]. باختصار، علينا

(4) Jean Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme, ou la véritable rénovation des sciences*, 2 vols. (Paris: J. Hetzel, 1843), vol. 2, pp. 133 ff. et 453 ff.

ألا نتصور الحد الأقصى حدّاً أقصى للوظيفة، ولكن كقطيعة حقيقية، حدّ أقصى للمتغير واللامتغير في الوظيفة ذاتها. وخطأ نيوتن هو إذا بمساواة التفاضليات بالصفر، غير أن خطأ لايبنتز كان بمطابقتها بالفردي أو بالتغيُّريّة. بهذا سبق وكان بورداس (Bordas) قريبا من التفسير الحديث للحساب: لم يعد الحدُّ الأقصى يفترض أفكار المتغير المستمر والتقريب اللامتناهي. على العكس من ذلك، إنّه أفهومُ الحد الذي يؤسس تعريفا جديداً جامداً ومثلانيا محضاً للاستمرارية، والذي لا يتضمن ليعرّف هو نفسه، إلا العدد أو بالأحرى الكلي في العدد. ويعود إلى الرياضيات الحديثة بتوضيح طبيعة كلي العدد هذا، بما أنه مستمر في «القطيعة» (في معنى ديديكند (Dedekind)): بهذا المعنى، تكوّن القطيعةُ الجنس القريب من العدد، السبب المثلاني للاستمرارية أو العنصر المحض لقابلية الكم.

Dx هو لامتعين تماما بالنسبة إلى x، وdy بالنسبة إلى y، إلا أنهما قابليْن للتعيين تماما الواحد بالنسبة إلى الآخر. لهذا يقابل مبدأ قابلية التعيين اللامتعين بما هو لامتعين. ليس الكليُّ عدماً، لأن هناك «صلات للكلي» بحسب كلام بورداس. Dx وdy هما لامخالفان تماماً، في الخاص كما في العام، إلا أنهما مفاضلين تماما في الكلي وبه. ليست نسبة dy/ dx كسراً يقام بين كوينتات خاصة في الحدس، ولكن ليست أيضا صلة عامة بين مقادير متغيرة أو كميات جبرية. لا وجود لِكُلّ حدّ إطلاقاً إلا في صلته بالآخر. لم يعد من حاجة، بل ولا من إمكانية لتحديد متغير مستقل. لهذا يقابل الآن مبدأ تعيين متبادل بما هو كذلك قابلية تعيين الصلة. ويطرح الأمثولُ وظيفتَه

رغم عداء تشارلز رونوفييه (Charles Renouvier) لأطروحات بورداس (Bordas)، فإنه قام بتحليل شامل وعميق، انظر: Charles Renouvier, «Les Labyrinthes de la métaphysique,» *La Critique philosophique* (1877).

التوليفية فعليا ويطورها في توليف متبادل. كلّ السؤال هو إذاً: تحت أي شكل تكون العلاقة التفاضليةُ قابلةً للتعيين؟ هي كذلك في البداية تحت شكل كيفي، وبهذه الصفة تعبّر عن وظيفة تختلف بطبيعتها عن الوظيفة المسماة بدائية. عندما تعبّر البدائيةُ عن المنحنى، يعبر dy/ dx = ـ x/ y لجهته، عن خطّ مماس مثلثاتي الزاوية، يجريه خطُّ مماس المنحنى مع محور السينات. وغالباً ما جرت الإشارة إلى أهمية هذا الاختلاف الكيفي، أو «تغير الوظيفة» هذا الذي يضمه في التفاضلي. كذلك تشير القطيعة إلى أعداد غير جذرية، تختلف بطبيعتها عن حدود سلسلة الأعداد الجذرية.، ولكن هذا ليس هنا إلا مظهر أول. لأن العلاقة التفاضلية، بما أنها تعبّر عن كيف آخر، تبقى أيضاً مرتبطة بالقيم الفردية أو التغيرات الكمية المقابلة لهذا الكيف (مثلاً خطّ المماس). هو إذا قابل للتفاضل بدوره، وينم فقط عن قدرة الأمثول على أن يؤدي إلى أمثول للأمثول. يجب إذاً ألا يُخْلَط الكليُّ بالنسبة إلى كيف ما بالقيم الفردية التي مازال يمتلكها بالنسبة إلى كيف آخر. وفي وظيفته بما هو كلي، لا يعبّر ببساطة عن هذا الكيف الآخر، ولكن عن العنصر المحض لقابلية الكيف. بهذا المعنى للأمثول موضوع هو الصلة التفاضلية: يدمج عندها التغيرَ، ليس أبداً بوصفه تعييناً متغيراً لصلة مفترض أنها ثابتة («قابلية التغير»)، ولكن على العكس من ذلك، باعتباره درجة تَغَيُّر الصلة نفسها («تنوع»)، تقابلها مثلاً السلسلة الموصوفة كيفياً للمنحنيات. إذا ألغى الأمثولُ قابلية التغير، فهذا لمصلحة ما يجب تسميته تنوعاً أو كثرةً. يعارِض الأمثولُ ككلي عيني، مفهومَ الفاهمة، ولديه فهمٌ يزداد اتساعاً كلّما كان ماصدقه كبيراً. التبعية المتبادلة لدرجات الصلة، وإذا اقتضى الأمر التبعية المتبادلة في ما بين الصلات ذاتها، هذا هو ما يعرِّف التوليفَ الكلي للأمثول (أمثول الأمثول... إلخ).

اقترح سالومون مايمون تصحيحاً أساسياً للنقد الكَنْتي، بتجاوز الثنائية الكَنْتية للمفهوم والحدس. وأَحالتنا ثنائيةٌ كهذه إلى المقياس الخارجي لقابلية البناء، وتركتنا في صلة خارجية بين القابل للتعيين (المكان الكَنْتي باعتباره معطى محض) والتعيين (المفهوم بما أنه مفكَّر). أن يتكيف الواحدُ مع الآخر بواسطة الترسيم (Schème)، فإنه مازال يقوّي مفارقةَ تناغم خارجي فقط في مذهب الملكات: من هنا اختزال الهيئة المتعالية إلى مجرد إشراط، والتخلي عن كلّ فرض جيني. يبقى الاختلافُ إذاً عند كَنْت خارجياً، وبهذه الصفة ليس محضاً، هو تجريبي ومعلق ببرانية البناء، «بين» الحدس القابل للتعيين والمفهوم المعيّن. وعبقرية ميمون هي بأنه بيّن عدمَ كفاية وجهة نظر الإشراط بالنسبة إلى فلسفة متعالية: يجب أن يفكَّر حدا الاختلاف بالتساوي - أي أنه يجب أن تفكَّر قابليةُ التعيين ذاتها، بوصفها تجاوز ذاتها نحو مبدأ تعيين متبادل. تَعرِف مفاهيمُ الفاهمةِ التعيين المتبادل، مَثَلاً في السببية أو في النشاط التبادلي، ولكن فقط بطريقة شكلية وتفكّرية تماماً. التوليف المتبادل للعلاقات التفاضلية، كمصدر إنتاج المواضيع الواقعية، هذه هي مادة الأمثول في العنصر المفكَّر لقابلية الكيف حيث ينغمس. ويصدر عنه تكوينٌ ثلاثي: تكوين الكيفيات الناتجة كاختلافات المواضيع الواقعية للمعرفة؛ وتكوين المكان والزمان كشرطي معرفة الاختلافات؛ وتكوين المفاهيم بوصفها الشروط بالنسبة إلى الاختلاف أو إلى تمييز المعارف ذاتها. يميل الحكمُ الفيزيائي إذاً إلى ضمان أسبقيته على الحكم الرياضي، ولا ينفصل تكوينُ الامتداد عن تكوين المواضيع التي تؤهله. ويظهر الأمثول بمثابة نسق الروابط المثالية، أي الصلات التفاضلية بين العناصر الجينية القابلة للتعيين بالتبادل. ويستعيد الكوجيتو كلَّ قدرة لاوعي تفاضلي ما، لاوعي الفكر المحض الذي يستبطن الاختلافَ بين الـ «أنا»

القابلة للتعيين والـ «أنا» المعيِّنة، والذي يضع في الفكر كفكر شيئاً من اللامفكَّر الذي من دونه تصبح ممارستُه مستحيلةً وفارغةً على الدوام.

كتب مايمون: «عندما أقول مثلاً: يختلف الأحمرُ عن الأخضر، لا يُعتبَر مفهومُ الاختلاف بما أنه مفهوم الفاهمة المحض، بمثابة صلة الكيفيات الحسية (وإلا يبقى السؤالُ الكَنْتي بأي حقّ بأكمله). ولكن: «إما تمشياً مع نظرية كَنْت، بوصفها صلة فضاءاتها بما هي أشكال قبلية، وإما تمشياً مع نظريتي كصلة تفاضلياتها، وهي مُثُل قبلية.. القاعدة الخاصة بإنتاج موضوع ما أو نمط التفاضلي الخاص به، هذا ما يجعل منه موضوعاً خاصاً، والصلاتُ بين مختلف المواضيع تولد من صلات تفاضلياتها»[5]. من أجل أن نفهم بشكل أفضل الخيار بين أمرين الذي قدمه مايمون، لنعد إلى مَثَل شهير: الخط المستقيم هو أقصر طريق. يمكن تفسير الأقصر بطريقتين: **إما من وجهة نظر الإشراط**، كترسيم للمخيلة التي تعيّن المكان تمشياً مع المفهوم (خطّ مستقيم محدد، باعتباره منضداً على ذاته في كلّ أجزائه) ـ وفي هذه الحالة يبقى الاختلافُ خارجياً، متجسداً بواسطة قاعدة تشييد تقام «بين» المفهوم والحدس، **وإما يُفسَّر الأقصرُ من وجهة نظر التكوين**، كأمثول يتجاوز ثنائية المفهوم والحدس، ويَستبطِن أيضاً اختلافَ المستقيم والمنحنى، ويعبر عن

---

(5) Salomon Maïmon, *Versuch über die Tranzendentalphilosophie, mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniss und Anmerkungen* (Berlin: [n. pb.], 1790), p. 33.

انظر الكتاب المهم جداً لمارسيال غيرو: Martial Guéroult, *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1929), pp. 53 ff. et 76 ff.

خصوصاً حول «قابلية التعيين» والتعيين المتبادل».

هذا الاختلاف الداخلي تحت شكل تعيين متبادل وفي شروط الحد الأدنى من التكامل. ولم يعد الأقصر ترسيماً بل أمثولاً: أو هو ترسيم مثالي، وليس ترسيم مفهوم ما. لاحظ الرياضي هويل (Houël) بهذا المعنى، أن أقصرَ مسافة لم تكن إطلاقاً أفهوماً إقليدياً، ولكن أرخميدسياً، وفيزيائياً أكثر مما هو رياضي؛ وأنه غير منفصل عن طريقة الإجمال، وأنه خدم في تعيين الخط المستقيم، أقل مما خدم طول خطّ منحن بواسطة المستقيم ـ «يعمل المرء حساب التكامل من غير أن يعرف أنه يعمله»[6].

تقدّم العلاقة التفاضلية أخيراً عنصراً ثالثاً، هو عنصر القوة المحضة. والقوة هي شكل التعيين المتبادل الذي بحسبه، تُعْتَبر المقاديرُ المتغيرة وظائف بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر. أيضاً لا يَعْتَبِر الحسابُ أن المقادير التي تكون واحدةٌ منها على الأقل بقوة أعلى من أخرى. بلا شكّ، يقوم أول نشاط للحساب على «عملية لاكمونية (Dépotentialisation)» للمعادلة. (مثلاً بدلاً من $2ax - x^3 =$ y^2، لدينا $\frac{dy}{dx} = \frac{a-x}{y}$). إلا أنه سبق ووُجد المماثل في الصورتين السابقتين، حيث كان زوال الكوانتوم والكوانتيتاس شرطاً لظهور عنصر قابلية الكم وعدم الوصف الكيفي، الشرط لظهور عنصر قابلية الكيف. هذه المرة يحدد اللاكمونُ المحض شرط الكمونيةَ المحضة، بحسب تقديم لاغرانج (Lagrange) الذي سمح بتطوير دالة (تابع) متغير في سلسلة مكوَّنة من قدرات (i) (كم لامتعين) ومعامِلات (Coefficients) هذه القوات (وظائف جديدة x)، بحيث تقارن دالة تطور هذا المتغير بدالات تطور متغيرات أخرى. يظهر العنصرُ

(6) Jules Houël, *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire* (Paris: Gauthier-Villars, 1867), pp. 3 et 75.

المحض للكمونية، الوجود بالقوة في المُعامِل الأول أو المشتق الأول، وتنتج المشتقاتُ الأخرى وبالنتيجة كلُّ حدود السلسلة عن تكرار العمليات عينها. ولكن كلّ المشكلة بالضبط هي بتعيين هذا المُعامِل الأول المستقل هو نفسه عن i. هنا تدخّل اعتراض فرونسكي (Wronski) الذي وقف ضدّ تقديم لاغرانج (سلسلة تايلور Taylor) كما وقوفه ضدّ تقديم كارنو (Carnot) (التعويض عن الأخطاء). اعترض ضدّ كارنو بأن المعادَلات المسماة إضافية، ليست غير صحيحة لأنها تتضمن dx وdy، بل لأنها تهمل بعض الكميات المتكاملة التي تتناقص في الوقت نفسه الذي تتناقص فيه dx وdy: بعيداً عن تفسير طبيعة الحساب التفاضلي، عند ذلك يفترضها تقديم كارنو. والنتيجة نفسها بالنسبة إلى سلاسل لاغرانج حيث لا تتلقى المعامِلات المنقطعة دلالة إلا بواسطة الدالات التفاضلية التي تتألف منها، وهذا من وجهة نظر حساب ألغوريتم (Algorithme) صارم يَسِم، بحسب فرونسكي، «الفلسفةَ المتعالية». إذا كان صحيحاً أن الفاهمة تقدّم «جمعاً منقطعاً»، فليس هذا الجمع المنقطع إلا مادة نشوء (Generation) الكميات. ووحده «التدريج» أو الاستمرارية يُكَوِّن شكلَها الذي يعود إلى مُثُل العقل. لهذا لا تقابل التفاضلياتُ بالتأكيد أيَ كم مولّد، إلا أنها قاعدة لا مشروطة لتكوين معرفة الكم، ولنشوء الانقطاعات التي تكوّن مادتَها أو لبناء السلاسل[7]. وكما يقول

---

(7) Jóseph Mrónski Hoene Wróski: *Philosophie de l'infini, contenant de contre-réflexions et des réflections sur la métaphysique du calcul infinitésimal* (Paris: Didot, 1814), et *Philosophie de la technie algorithmique* ([s. l.]: [s. n.], 1817),

عرض فرونسكي في هذا الكتاب الأخير نظريته وصيغه عن السلاسل. وأعاد هيرمان (Hermann) نشر أعمال فرونسكي الرياضية سنة 1925. حول الفلسفة، انظر: Francis Warrain, *L'Oeuvre philosophique de Hoené Wronski* (Paris: Les Editions véga, 1933),

الذي جعل المواجهات مع فلسفة شلنغ ضرورية.

فرونسكي، التفاضلي هو بالتأكيد «اختلاف مثالي»، من دونه لا يمكن للكم اللامتعين عند لاغرانج أن يُجري التعيينَ المنتظر منه. بهذا المعنى، التفاضلية هي قوةٌ محضة كما هي حال الصلة التفاضلية، العنصر المحض للكمونية أو الوجود بالقوة.

يقابل عنصرَ الوجود بالقوة، مبدأُ التعيين التام. ولا نخلط بين التعيين التام والتعيين المتبادل. هذا التعيين المتبادل يتعلق بالصلات التفاضلية ودرجاتها، وتنوعاتها في الأمثول المقابلة لأشكال متنوعة. ويتعلق التعيينُ التام بقيم صلة ما، أي بتوليف شكل أو تقسيم نقاط فريدة تسمه، مثلا عندما تصبح العلاقة عدماً أو لاتناهياً أو 0/0. يتعلق الأمر بتعيينٌ تام لأجزاء الموضوع: علينا الآن أن نوجد في الموضوع العناصر التي تقدّم الصلة «الخطية» المحدّدة سابقاً، وكذلك في المنحنى. ويتخذ هنا فقط الشكلُ التسلسلي في الكمونية كلَّ معناه؛ بل يصبح ضروريا تقديمُ ما هو صلة كما هي حال الجمع. لأن سلسلة قدرات بمْعاملات رقمية تحيط بنقطة فريدة وواحدة في وقت واحد. تظهر أهميةُ وضرورةُ الشكل التسلسلي في تعددية السلاسل التي تشتملها، في تبعيتها للنقاط الفريدة، وفي الطريقة التي يجري الانتقال بها من جزء من الموضوع حيث تُمثَّل الوظيفة بسلسلة، إلى جزء آخر حيث تعبّر عن ذاتها في سلسلة مختلفة: إما أن تتلاقى السلسلتان أو تُمددان، وإما على العكس من ذلك، أن تتباعدا. كلّ هذا مثل قابلية التعيين التي تتجاوز نفسها نحو تعيين متبادل، يتجاوز ذاتَه نحو التعيين التام: تشكل الثلاث جميعها صورة السبب الكافي في العنصر الثلاثي لقابلية الكم ولقابلية الكيف وللكمونية لما هو بالقوة. والأمثول كلي عيني، يقترن فيه الـ «ماصدق» بالفهم، ليس فقط لأنه يضم في ذاته التنوعَ أو الكثرة، ولكن لأنه يضم الفرادةَ في كلّ واحدة من تنوعاته، ويشتمل توزيعَ النقاط البارزة

أو الفريدة. ويقوم بالضبط كلُّ تمييزه، أي الـ «متميز» بوصفه سمة الفكرة، على التقسيم بين العادي والبارز، الفريد والمنتظم، وعلى تمديد الفريد على النقاط المنتظمة، وصولاً إلى مجاورة فرادة أخرى. ما وراء الفردي ما وراء الخاص كما العام، لا وجود لكلي مجرد: «السابق على الفردي» هو الفرادة عينها.

* * *

قُدِّم سؤال تفسير الحساب التفاضلي بلا ريب على الشكل التالي: هل لامتناهيات الصغر واقعية أم خيالية؟ ولكن منذ البداية، يتعلق الأمر أيضاً بشيء آخر: هل يرتبط مصيرُ الحساب بلا متناهيات الصغر، أم هل يجب أن يحصل على مكانة صارمة من وجهة نظر التمثل المتناهي؟ وتصبح التخوم الحقيقية التي تحدد الرياضيات الحديثة، ليس في الحساب ذاته، ولكن في اكتشافات أخرى كما هي حال اكتشاف نظرية المجموعات التي، حتّى وإن احتاجت لجهتها إلى مسلَّمة اللاتناهي، فإنها تفرض بالضبط تأويلاً متناهياً للحساب. ومعروف في الواقع أن أفهومَ الحد الأقصى أضاع طابعه الحاملي[*] (Phoronomique)، ولم يعد يغلّف إلا اعتبارات سكونية؛ وأن قابلية التغير توقفت عن تَمَثُّل انتقال متدرج، من خلال كلّ قيم فترة فاصلة ما، للدلالة فقط على الصعود الشرطي المنفصل لقيمة ما في هذه الفترة الفاصلة؛ وأخيراً أن يصبح المشتق والمماس مفهومين تراتبيَّيْن بدلاً من كميَّيْن؛ وألا يشير التفاضليُّ إلا إلى مقدار يبقى لامتعيناً لجعله عند الحاجة أصغر من عدد مقرّر. هنا وُلِدَت البنيويةُ في الوقت نفسه الذي ماتت فيه الطموحات الجينية أو ديناميات الحساب. عند الكلام عن «ميتافيزيقا» الحساب،

(*) الحامل لقانون أو مبدأ جديد.

يتعلق الأمر بالضبط بهذا التخيير بين التمثل اللامتناهي والتمثل المتناهي. أيضاً هذا التخيير، وإذن الميتافيزيقا، هما محايثان بشكل ضيّق لتقنية الحساب نفسه.

لهذا طُرح السؤالُ الميتافيزيقي منذ البداية: لماذا تُهمل تقنياً التفاضليات وعليها أن تزول في النتيجة؟

من البديهي هنا أن إثارة لامتناهي الصغر والسمة اللامتناهية الصغر للخطأ (إذا وُجد «خطأ»)، لا معنى لها وتحكم مسبقاً على التمثل اللامتناهي. وقد أعطى كارنو الإجابة الصارمة في تفكّراته (Réflexions) الشهيرة، ولكن بالضبط من وجهة نظر تفسير متناه: المعادَلات التفاضلية هي مجرد «إضافات»، تعبّر عن شروط المشكلة التي تجيب عنها معادلة يجري البحث عنها؛ إلاّ أنّه ينتج بينها تعويضٌ دقيق عن الأخطاء، يسمح ببقاء التفاضليات في النتيجة، لأنه لا يمكن لهذه النتيجة أن تقوم إلا بين كميات ثابتة أو متناهية.

ولكن بإثارة أفاهيم «المشكلة» و «شروط المشكلة» بشكل جوهري، فتح كارنو أمام الميتافيزيقا طريقا تخطت إطار نظريته. وسبق وبيّن لايبنتز أن الحساب كان أداة تركيبية، أي عبّر عن مشكلات لم يكن ممكنا حلُّها من قَبل، بل وخصوصا لم تُطرح (مشكلات مجاوزة). ونفكّر خصوصاً بدور النقاط المنتظمة والفريدة التي تدخل في التعيين التام لنوع من المنحنى. بلا شكّ إن تحديد نوع النقاط الفريدة (مثلا أطواق، عِقَد، مقرات، مراكز)، لا يحصل إلا بواسطة شكل المنحنيات التكاملية التي تحيل إلى حلول المعادلة التفاضلية. هناك تعيين تام متعلق بوجود هذه النقاط وتقسيمها، يرتبط بهيئة مغايرة تماماً، أي بحقل الاتجاهات (Vecteurs) المحدَّد بهذه المعادلة ذاتها. ولا يلغي تكاملُ المظهرَيْن اختلافهما الطبيعي، على

العكس من ذلك. وإذا كان الوصف النوعي للنقاط قد بيّن المحايثة الضرورية للمشكلة بالنسبة إلى الحل، وانخراطها في الحل الذي يغطيها، فإن الوجود والتقسيم يشهدان على مجاوزة المشكلة ودورها الموجّه في تنظيم الحلول ذاتها. باختصار، يختلط التعيين التام لمشكلة ما بوجود النقاط المعيّنة التي تقدّم بالضبط شروطها (تؤدي النقطة الفريدة إلى معادلتين شرطيتين)[8]. إلا أنه يصبح عندها الكلامُ عن خطأ أو تعويض عن الأخطاء أكثر فأكثر صعوبة. فليست معادلات الشرط مجرد إضافات، ولا هي كما قال كارنو معادلات غير كاملة. هي مكوّنة للمشكلة ولتوليفها. وفي غياب فهم الطبيعة الموضوعية المثلانية للإشكالي، تُخْتزَل إلى أخطاء حتّى نافعة، أو إلى خيالات حتّى مؤسّسة، وعلى أية حال في لحظة ذاتية للمعرفة غير الكاملة، التقريبية أو الخاطئة. سمينا «إشكالياً» مجموعُ المشكلة وشروطها. وإذا اختفت التفاضلياتُ في النتيجة، فهذا حين تختلف الهيئة ـ المشكلة بالطبيعة عن الهيئة ـ الحل، وفي الحركة التي

---

(8) أشار آلبرت لوتمان (Albert Lautman) إلى هذا الاختلاف بالطبيعة بين وجود أو تقسيم النقاط الفريدة التي تحيل إلى العنصر المشكلة، والوصف النوعي لهذه النقاط عينها التي تحيل إلى العنصر الحل، انظر: Albert Lautman, *Symétrie et dissymétrie en mathématiques et en physique. Le Problème du temps*, essais philosophiques; no. 3 (Paris: Hermann and cie, 1946), p. 42.

وأشار عندها إلى دور النقاط الفريدة في وظيفتها المؤشكلة المولّدة للحلول: والنقاط الفريدة

«**1** ـ تسمح بتعيين نسق أساسي للحلول القابلة للتمديد تحليلياً على كلّ الطريق، ولا تلاقي إلا فرادات.

2 ـ دورها هو تفكيك ميدان ما بحيث تحدّد الوظيفة التي توفر التمثل في هذا الميدان.

3 ـ تسمح بالانتقال من اللاندماج المحلي للمعادلات التفاضلية إلى الوصف التمييزي الإجمالي للوظائف التحليلية وهي حلول هذه المعادلات»، انظر: Albert Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (Paris: Hermann and cie, 1938), vol. 2, p. 138.

بواسطتها تأتي الحلولُ بالضرورة لتغطي المشكلةَ، وهذا بالمعنى الذي تكون فيه شروطُ المشكلة موضوعَ توليف أمثول، يفلت من التعبير عن ذاته، في تحليل مفاهيم القضايا المكوِّنة لحالات الحل. حتّى إنَّ أول تخيير: الواقعي أو الخيالي؟ يسقط. والتفاضلي، وهو ليس واقعياً ولا خيالياً، يعبّر عن طبيعة الإشكالي ككذلك، وعن تماسكه الموضوعي كما عن استقلاله الذاتي.

ربما يقع كذلك التخييرُ الآخرُ، وهو التخيير بين التمثل اللامتناهي والمتناهي. واللامتناهي والمتناهي هما بالتأكيد، كما رأينا، سمتا التمثل، بما أن المفهوم الذي يتضمنه يطور كلّ فهمه الممكن، أو يكبحه على العكس من ذلك. ومهما يكن من أمر، يحيل تمثلُ الاختلاف إلى هوية المفهوم كمبدأ. كذلك يمكن معالجة التمثلات بوصفها قضايا الوعي، تشير إلى حالات حلّ بالنسبة إلى مفهوم يُفهم بشكل عام. إلا أن عنصر الإشكالي في سمته خارج ـ القضايا، لا يقع في التمثل. ليس خاصاً ولا عاماً، ليس متناهياً ولا لامتناهياً، هو موضوع الأمثول ككلي. هذا العنصر التفاضلي هو لعبة الاختلاف ككذلك، يفلت من التوسط بواسطة التمثل، كما من الخضوع لهوية المفهوم. تظهر نقيضةُ المتناهي واللامتناهي بالضبط، عندما ظن كَنْت، بفضل السمة الخاصة للكوسمولوجيا، إنه مجبر على أن يسكب في التمثل، المحتوى المقابل لأمثول العالم. وبرأيه، تُحَل النقيضةُ عندما من ناحية، يكتشف دوماً في التمثل عنصراً لا يُخْتَزَل إلى المتناهي واللامتناهي (تراجع) في وقت واحد، وعندما من ناحية أخرى، يضم إلى هذا العنصر الفكرَ المحض لعنصر آخر يختلف بطبيعته عن التمثل نومين(*) (noumène). إلا أن حين يبقى

(*) عند كَنْت نقيض الظاهرة لأنه يتعلق بالعالم في ذاته.

هذا الفكرُ المحض لامتعينا ـ ليس متعينا كتفاضلي، وليس التمثل من جهته، متجاوزاً، وليست كذلك قضايا الوعي التي تكوّن المادةَ وتفصيل النقائض. والحال، تبقينا، من زاوية أخرى، الرياضياتُ الحديثة أيضاً في النقيضة، لأن التفسيرَ الدقيق المتناهي الذي تعطيه للحساب، يفترض مسلمةَ اللاتناهي في نظرية المجموعات، التي تؤسسه، وإن لم تجد هذه المسلمةُ تطبيقاً في الحساب. ما يفلت منا دوماً هو عنصر خارج ـ القضايا أو تحت ـ التمثلي يعبَّر عنه في الأمثول بواسطة التفاضلي، بحسب النمط الدقيق للمشكلة.

يجب الكلامُ عن جدل للحساب بدلاً من ميتافيزيقا. ولا نفهم بالجدل أبداً دَوران مهما كان للتمثلات المتعارضة، والذي يجعلها تلتقي في هوية مفهوم ما، ولكن عنصر المشكلة، بما أنه يتميز عن العنصر الرياضي للحلول حصرياً. وتمشياً مع الأطروحات العامة عند لوتمان (Lautman)، للمشكلة ثلاثة مظاهر هي: اختلافها الطبيعي عن الحلول؛ مجاوزتها بالنسبة إلى الحلول التي تولّدها انطلاقاً من شروطها المعيِّنة الخاصة بها؛ محايثتها للحلول التي تأتي لتغطيها، بما أن المشكلة عندما تُحَل بشكل أفضل، تتعين أكثر.

تتجسد هنا إذاً الروابط المثالية المكوِّنة للأمثول الإشكالي (الجدلي) في العلاقات الواقعية التي تكوّنها النظرياتُ الرياضيةُ، وتعتبر كحلول للمشكلات. ورأينا كيف كانت كلّ هذه المظاهر، هذه المظاهر الثلاثة، حاضرة في الحساب التفاضلي. والحلول هي كالانقطاعات المنسجمة مع المعادلات التفاضلية، تتولد من استمرارية مثلانية في ضوء شروط المشكلة. إلا أنه يجب توضيح نقطة مهمة. يعود الحسابُ التفاضليُّ بديهياً إلى الرياضيات، هو أداة رياضية بأكملها. يصعب إذاً أن نرى فيه الشهادةَ الأفلاطونيةَ على جدل أعلى

من الرياضيات. على الأقل يصعب إذا لم يقدم مظهرُ المحايثة للمشكلة على اعطائنا تفسيراً صائباً. المشكلات هي دوماً جدلية، ولا يمتلك الجدلُ معنى آخر. ولا تمتلك المشكلاتُ أيضاً معنى آخر. ما هو رياضي (أو فيزيائي أو بيولوجي أو نفسي أو سوسيولوجي. . .) هي الحلول، ولكن صحيح، من ناحية، أن طبيعة الحلول تحيل إلى أنظمة مختلفة من المشكلات في الجدل نفسه. ومن ناحية أخرى، تعبّر المشكلاتُ بفضل محايثتها الأساسية كالمجاوزة، عن ذاتها تقنياً في ميدان الحلول هذا الذي تولّده في ضوء نظامها الجدلي. كما يقترن الخطُّ المستقيمُ والدائرةُ بالمسطرة والبركار، تُقْرَن كلُّ مشكلة جدلية بحقل رمزي حيث تعبر عن ذاتها. لهذا يجب القول إن هناك مشكلات رياضية وفيزيائية وبيولوجية ونفسية وسوسيولوجية، وإن كانت كلّ مشكلة بطبيعتها جدلية، وإن لم يكن هناك من مشكلة أخرى إلا جدلية. ولا تضّم الرياضياتُ إذا فقط حلولَ المشكلات؛ فتضم أيضاً التعبير عن المشكلات نسبةً إلى حقل قابلية الحل الذي تعرّفه، والذي تعرّفه بواسطة نظامها الجدلي نفسه. لهذا ينتمي الحسابُ التفاضلي بأكمله إلى الرياضيات، في اللحظة التي يجد فيها معناه بالكشف عن جدل يتجاوز الرياضيات.

بل أنه لا يمكننا تقنياً، أن نعتبر الحسابَ التفاضلي التعبيرُ الرياضي الوحيد عن المشكلات بما هي كذلك. في ميادين كثيرة التنوع، لَعِبَت طرقُ الإجمال هذا الدورَ، والهندسة التحليلية أيضاً. وحديثاً، أمكن لهذا الدور من أن يؤدّى بشكل أفضل بطرق أخرى. ونتذكر في الواقع الدائرةَ المفرغة التي تدور فيها نظريةُ المشكلات: ليست مشكلة ما قابلةً للحل إلا حين تكون «حقيقية»، إلا إننا دوماً نميل إلى تعريف حقيقة مشكلة ما بقابليتها للحل. بدلاً من تأسيس المقياس الخارجي لقابلية الحل في السمة الداخلية للمشكلة (أمثول)،

نجعل السمةَ الداخلية تتعلق فقط بالمعيار الخارجي. والحال، إذا انكسرت حلقة مفرغة كهذه، فهذا في البداية من قبل الرياضي أبيل (Abel). فهو مَن أنشأ طريقة بحسبها على قابلية الحل أن تصدر عن شكل المشكلة. وبدلاً من البحث كما بالصدفة عما إذا كانت معادلة ما قابلة للحل عموماً، علينا تعيين شروط المشكلات التي تصف نوعياً وتدريجياً حقول قابلية الحل، بحيث «يحتوي المنطوق على أصل (Germe) الحل». هنا قلب جذري في صلة الحل ـ المشكلة، ثورة أكثر أهمية من الثورة الكوبرنيكية. أمكن القول أن أبيل افتتح هكذا نقد عقل محض جديد، وتجاوَزَ بالضبط مذهب البرانية (Extrinsécisme) الكَنْتي. ويتأكد الحكم عينه بتطبيقه على أعمال غالوا[*] (Galois): انطلاقاً من «جسم» قاعدة مرتكز (R)، تسمح الانضمامات المتتالية لهذا الجسم (R′، R″، R‴...) بتمييز متدرج في الوضوح لجذور معادلة ما، بالحصر المتدرج للاستبدالات الممكنة. هناك إذاً شلال من «المعادَلات المسهِّلة (Résolvantes) الجزئية» أو من دمج «فئات» أو زمر بعضها بالبعض الآخر، تجعل الحل يصدر عن شروط المشكلة نفسها: ألا تكون معادلة ما قابلة للحل جذرياً مثلاً، هذا لم يعد مكتشفاً في نهاية بحث تجريبي ما أو تلمّس ما، ولكن بحسب سمات الفئات والمعادلات المسهِّلة الجزئية التي تشكّل توليفَ المشكلة وشروطها (ليست معادلة ما قابلة للحل جبرياً، أي بالجذريات، إلا عندما تكون المعادلات المسهِّلة الجزئية معادلات بمَخْرَج بحدين، ومؤشرات فئات، وأعداد أولى). وتَحَوّلَت نظريةُ المشكلات بشكل تام، وتأسست أخيراً لأننا لم نعد في وضع كلاسيكي لمعلم وتلميذ ـ حيث التلميذ لا يفهم مشكلةً ولا يتابعها

(*) إفرست غالوا (1811 ـ 1832): عبقري في الرياضيات لم يعمر إلا عشرين عاماً وبضعة أشهر، مات في باريس بعد مبارزة، أثر في تطور الجبر الحديث.

إلا حين يعرف المعلمُ حلَّها، ويقوم بالتالي بإجراء الانضمامات الضرورية. لأنه، كما لاحظ جورج فيريست (Georges Verriest)، تسم فئة أو زمرة المعادَلة في لحظة ما، ليس ما نعرفه عن الجذور، بل موضوعية ما لا نعرفه عنها[9]. وبالعكس، لم تعد اللامعرفةُ هذه سلباً، نقصاً، إلا أنها قاعدة، تعلُّم يقابله بُعدٌ أساسيٌّ في الموضوع. مينون (Ménon) جديد، أنّها كلّ الصلة التربوية التي تحولت، ومعها أيضاً تحولت أشياء أخرى كثيرة هي المعرفة والسبب الكافي. وتَجْمَع «قابليةُ التمييز المتدرجة» عند غالوا في الحركة عينها المستمرة سياقَ التعيين المتبادل وسياقَ التعيين التام (أزواج جذور، وتمييز جذور في زوج). وتكوّن الصورة الشمولية للسبب الكافي، وتُدْخِل فيها الزمنَ. ومع أبيل وغالوا تكون نظرية المشكلات قادرة رياضياً على إتمام كلّ متطلباتها الجدلية حصريا، وعلى تحطيم الدائرة التي تؤثر فيها.

جرى إطلاق الرياضياتُ الحديثة من نظرية الفئات [الزمر] أو نظرية المجموعات (Ensembles) بدلاً من الحساب التفاضلي. مع ذلك ليس صدفة أن تتعلق نظريةُ أبيل قبل كلّ شيء باندماج الصيغ

(9) Georges Verriest, «Evariste Galois et la théorie des équations algébriques,» dans: Georges Verriest, *Oeuvres mathématiques* (Paris: Gauthier-Villars, 1961), p. 41.

نجد البيان الكبير الذي يتعلق بالمشكلة ـ الحل في: Niels Henrik Abel, *Oeuvres complètes de Niels Henrik Abel*, 2 vols., publiée par L. Sylow et S. Lie (Christiania (Norvège): Impr. de Grøndahl and søn, 1881), vol. 2: *Sur la résolution algébrique des équations*.

عن أبيل (Abel) وغالوا (Galois)، انظر الفصلان المهمان من كتاب: Jules Vuillemin, *La Philosophie de l'algèbre* (Paris: Presses universitaires de France, 1962), vol. 1,

يحلل فويلمان دور نظرية المشكلات، وتصور جديد لنقد العقل عند أبيل، دورَ مبدأ تعيين جديد عند غالوا، المصدر المذكور، خصوصاً الصفحات 213 ـ 221، و229 ـ 233.

التفاضلية. ما يَهُمُّنا هو، في كلّ لحظة من هذا التاريخ، الطريقة التي تتألف منها المشكلات الجدلية وتعبيرها الرياضي والتكوين المتزامن لحقول قابلية الحل، أكثر مما يهمنا تعيين هذه القطيعة أو تلك في تاريخ الرياضيات (الهندسة التحليلية، الحساب التفاضلي، نظرية الفئات أو الزمر...). من وجهة النظر هذه، هناك تجانس هو بمثابة غائية مستمرة في صيرورة الرياضيات التي تجعل الاختلافات الطبيعية بين الحساب التفاضلي وأدوات أخرى ثانوية. ويتعرف الحسابُ إلى تفاضليات من نظام مختلف. وتلائم الأفاهيمُ التفاضلية والنظام في البداية الجدلَ، ولكن بطريقة مغايرة تماماً. إن الأمثول الجدلي، الإشكالي، هو نسق من العلاقات بين العناصر التفاضلية، نسق صلات تفاضلية بين عناصر جينية. هناك أنظمة مختلفة من المُثُل، يفترض بعضُها البعضَ الآخر، بحسب الطبيعة المثالية للصلات والعناصر المعتبَرة (أمثول الأمثول... إلخ). ليس لدى هذه التعريفاتُ أيَّ شيء من الرياضيات. وتَظهَر الرياضياتُ مع حقول الحل حيث تتجسد المثلُ الجدلية للنظام الأخير، ومع التعبير عن المشكلات نسبة إلى هذه الحقول. وتتجسد أنظمةٌ أخرى في الأمثول في حقول أخرى، وفي تعبيرات أخرى تقابل علوماً أخرى. على هذا النحو، يحصل تكوين للميادين العلمية المتنوعة، انطلاقاً من المشكلات الجدلية ومن أنظمتها. ليس الحساب التفاضليُّ بالمعنى الأكثر دقة إلا أداة رياضية، لا تمثل بالضرورة، حتّى في ميدانها، الشكلَ الأكثر اكتمالاً للتعبير عن المشكلات ولتكوين الحلول، بالنسبة إلى نظام المثل الجدلية التي يجسدها. وتمتلك كذلك معنى واسعاً، عليها بواسطته أن تشير بشكل كلي (Universellement) إلى مجموع تركيب المشكلة أو الأمثول الجدلي ـ التعبير العلمي عن مشكلة ما ـ تشييد مجال الحل. بشكل عام أكثر، علينا أن نستخلص أنه لا وجود لصعوبة تتعلق بتطبيق

مزعوم للرياضيات، لاسيما للحساب التفاضلي أو نظرية الفئات أو الزمر، على ميادين أخرى. وبالأحرى لكل ميدان متولد حيث تتجسد المُثُل الجدلية لهذا النظام أو ذاك، حسابه الخاص به. وللمُثُل دوماً عنصر قابلية الكم وقابلية الكيف والكمونية، أو الوجود بالقوة؛ دوماً سياقات قابلية التعيين والتعيين المتبادل والتعيين التام. دوماً توزيعات نقاط بارزة وعادية. دوما أجسام منضمة تشكل التدرّج التوليفي لسبب كاف. لا وجود لأية استعارة باستثناء استعارة المشاركة في جوهر الأمثول، استعارة النقل الجدلية أو استعارة، «التنقل» (diaphora). هنا تكمن مغامرة المُثُل. ليست الرياضيات التي تطبّق على ميادين أخرى، إنه الجدل الذي يشيّد بالنسبة إلى مشكلاته، بفضل نظامها وشروطها، الحساب التفاضلي المباشر المقابل للمجال المعتبر، الخاص بالمجال المعتبر. عن كلية الجدل يجيب بهذا المعنى علم كلي (un mathesis universalis). إذا كان الأمثولُ تفاضلي الفكر، فهناك حسابٌ تفاضلي يقابل كلّ أمثول، ألفباء ما يعنيه التفكيرُ. ليس الحساب التفاضلي الحساب المسطح للنفعية، الحساب العددي الضخم الذي يُخْضِع الفكر لشيء آخر كما لغايات أخرى، ولكن جبر الفكر المحض، التهكم الأعلى للمشكلات ذاتها ـ الحساب الوحيد «ما وراء الخير والشر». إنها كلّ هذه السمة المغامِرة للمُثُل التي يجب وصفها.



المثل هي كثرات، وكل أمثول هو كثرة، تنوع. في هذا الاستعمال الريماني (Riemanien) لكلمة «كثرة» (استعاده هوسرل واستعاده أيضاً برغسون)، يجب تعليق أكبر أهمية على شكل الاسم الموصوف: يجب أن لا تشير الكثرةُ إلى تركيب متعدد وواحد، ولكن على العكس من ذلك إلى تنظيم خاص بالمتكثر كذلك، وليس

محتاجاً أبداً إلى الوحدة ليشكل نسقاً. الواحد والمتكثر هما مفهومَا الفاهمة، يشكلان حلقات رخوة جداً من جدل مشوَّه، يعمل بالتعارض. تمر أضخمُ الأسماك من خلاله. هل يمكن الاعتقاد بالإمساك بالعيني عندما يجري التعويض عن نقص المجرد بنقص معارضه؟ يمكن القول مُطَوَّلاً «الواحد متكثِّر، والمتكثِّر واحد» ـ ونتكلم كما فعل هؤلاء الناس اليافعون عند أفلاطون الذين لم يوفروا حتّى فناء الدواجن. ويجري تركيب الأضداد وصنع التناقض. ولم يُقَل المهم في أي وقت، «كم»، «كيف»، «في أية حالة». والحال، ليست الماهية شيئاً، إنّها عمومية مقعرة، عندما تكون منفصلة عن هذا القياس، هذه الطريقة وهذه الذمامة(*) (Casuistique). وتُخَلط المحمولات، ويفوّت الأمثول ـ خطاب فارغ، تركيبات فارغة حيث ينقص اسم موصوف ما. والاسم الموصوف الحقيقي، الجوهر عينه، هو «كثرة»، تجعل الواحدَ بلا فائدة، وأيضاً المتكثرَ. والكثرة المتغيرة هي الكم، الكيف، الكل حالة. كلّ شيء كثرة بقدر ما يجسد الأمثول. حتّى المتكثر كثرة. حتّى الواحد الكثرة. أن يكون الواحد كثرة واحدة (كما بيّن هنا أيضاً برغسون وهوسرل)، هذا ما يكفي لعدم الحكم لإحدى قضايا النعوت من نمط الواحد ـ المتكثر والمتكثر ـ الواحد. في كلّ مكان تَحِل اختلافاتُ الكثرات، والاختلافُ في الكثرة، محل التعارضات الترسيمية والخشنة. ولا وجود إلا لتنوع الكثرة، أي الاختلاف، بدلاً من التعارض الهائل للواحد والمتكثر. وربما كان من السخرية أن نقول: الكل كثرة وحتّى الواحد وحتّى المتكثر. ولكن السخرية ذاتها كثرة، أو بالأحرى فن الكثرات، فن إدراك المُثُل، المشكلات التي تجسدها في الأشياء،

(*) حلّ قضايا الضمير المستعصية وفن إيجاد حلّ.

وإدراك الأشياء باعتبارها تجسيدات، حالات حلّ بالنسبة إلى مشكلات مثل.

الأمثول هو كثرة محددة ومستمرة، (ن) أبعاد. اللون، أو بالأحرى أمثول اللون هو كثرة بثلاثة أبعاد. يجب أن نفهم بالأبعاد المتغيرات أو الإحداثيات التي تتعلق بها ظاهرةٌ ما. يجب أن نفهم بالاستمرارية الصلات بين تغييرات هذه المتغيرات، مثلاً الشكل التربيعي لتفاضليات الإحداثيات. يجب أن نفهم بالتعريف، العناصرَ المتعينة بشكل تبادلي بهذه الصلات التي لا يمكنها أن تتغير من غير أن تغيّر الكثرةُ نظامَها ومقياسَها المتري.

متى علينا أن نتكلم عن الكثرة؟ وبأية شروط؟

عدد هذه الشروط ثلاثة، وتسمح بتعريف لحظة ظهور الأمثول:

1 ـ يجب ألا تمتلك عناصرُ الكثرة شكلاً حسياً ولا دلالة مفهومية، ولا عندئذ وظيفة يمكن تحديدها. بل ليس لديها وجود راهن، وهي غير منفصلة عن كمون ما أو افتراضية ما. بهذا المعنى لا تتضمن أيةَ هوية قائمة مسبقاً، أيةَ وضعية لشيء يمكن القول أنه الـ «عينه». بل على العكس من ذلك، يجعل لاتعيينُها ظهورَ الاختلاف ممكناً بما أنه متحرر من كلّ خضوع.

2 ـ يجب فعلياً أن تتعيّن هذه العناصرُ، ولكن بالتبادل، بواسطة علاقات متبادلة، لا تسمح باستمرار أي استقلال. إن صلات كهذه هي بالضبط، روابط مثالية غير قابلة للتموضع، إما أن تسم الكثرةَ إجمالياً، وإما أن تحصل بواسطة تنضيد المجاورات. إلا أن الكثرةَ تُعَرَّف دوماً بطريقة ضمنية، من غير الخروج منها أو اللجوء إلى فضاء وحيد الشكل حيث تغوص. تحتفظ العلاقاتُ المكانيةُ ـ الزمانيةُ بلا شكّ بالكثرة، إلا أنها تضيّع جوانيتَها. وتحفظ مفاهيمُ الفاهمة

الجوانيةَ، إلا أنها تَفْقد الكثرةَ التي تستبدلها بهوية «أنا أفكر» أو شيء ما مفكَّر. والكثرة الداخلية، خلافاً لذلك، هي سمة الأمثول فقط. 3 ـ رابطة متكثرة مثالية، صلة تفاضلية يجب أن تترهن في علاقات مكانية ـ زمانية متنوعة، في الوقت نفسه الذي تتجسد فيه عناصره راهنياً في حدود وأشكال متنوعة. يعرَّف الأمثول إذاً بالبنية. البنية، الأمثول هي «الموضوعة المعقَّدة»، كثرة داخلية أي نسق رابطة متكثرة غير محدد موقعها بين عناصر تفاضلية تتجسد في علاقات واقعية وحدود راهنة. لا نرى بهذا المعنى أيةَ صعوبة بالتوفيق بين التكوين والبنية. وتمشياً مع أعمال لوتمان (Lautman) وفويلمان (Vuillemin) المتعلّقة بالرياضيات، تبدو لنا «البنيويةُ» حتّى الوسيلة الوحيدة التي بها يمكن لطريقة جينية أن تحقق طموحاتها. يكفي أن نفهم أن التكوين لا يذهب من حدّ راهن، مهما كان صغيراً، إلى حدّ راهن آخر في الزمن، ولكن من الافتراضي بالقوة إلى ترهينه، أي من البنية إلى تجسيدها، ومن شروط المشكلات إلى حالات الحل، ومن العناصر التفاضلية، ومن روابطها المثالية إلى الحدود الراهنة وإلى العلاقات الواقعية المتنوعة التي تكوّن في كلّ لحظة، راهنية الزمن. إنّه تكوين بلا دينامية، يتطور بالضرورة في العنصر فائق ـ التاريخية، هو التكوين الساكن الذي يُفهَم بوصفه مترابط أفهوم التوليف المتلقي والذي يوضح بدوره هذا الأفهوم. وكان خطأ التفسير الحديث للحساب التفاضلي بإدانة طموحاته الجينية، بذريعة أنها استخلصت «بنيةً» فصلت الحسابَ عن كلّ اعتبار حاملي (Phoronomique) ودينامي؟ هناك مُثُلٌ تقابل وقائعَ وعلاقات رياضية، ومُثُل أخرى تقابل وقائعَ وقوانين فيزيائية. هناك مُثُل أخرى، بحسب نظامها، تقابل أجساماً عضويةً ونفسيات ولغات ومجتمعات: هذه التقابلات البلاتشابه هي بنيوية ـ جينية. وكما إنَّ البنية مستقلة عن مبدأ هوية ما، فالتكوين مستقل عن قاعدة تشابه. إلا أن أمثولاً ما، يظهر مع كثير

من المغامرات بحيثُ إنَّ بالإمكان أن يكون قد لبّى بعضَ الشروط البنيوية والجينية، ولم يلبِّ بعد شروطاً أخرى. علينا البحث أيضاً عن تطبيق هذه المعايير في ميادين مختلفة جداً، تقريباً على أمثلة بالصدفة.

المثل الأول، مذهب الذرّية كأمثول فيزيائي. ـ لم يُكَثِّر فقط مذهبُ الذرّية القديمة الوجود البارمنيدي، فتصوَّرَ المثلَ بمثابة كثرات ذرّات، بما أن الذرّة هي عنصر الفكر الموضوعي. عندها من المهم أن تُنسب الذرّةُ إلى الذرّة الأخرى داخل بنية تترهن في المؤلَّفات الحسية. وليس الميل (Clinamen) في هذا الصدد أبداً تغيرَ التوجه في حركة الذرّة؛ وأيضاً ليس لا تعييناً يشهد على حرية فيزيائية. والتعيينُ الأصلي لتوجه الحركة وتوليفُ الحركة وتوجهها، يعيد الذرّةَ إلى الذرّة الأخرى. لا يعني الزمن غير الأكيد (Incerto tempero) أنه لامتعين، ولكن غير قابل للنسب، غير قابل للتموضع. وإذا كان صحيحاً أن الذرّة بما هي عنصر الفكر، تتحرك «بسرعة بقدر سرعة الفكر عينه»، كما يقول أبيقور (Epicure) في رسالة إلى هيرودوت (Hérodote)، إذاً المَيل هو التعيين المتبادل الذي يحصل «في زمن أصغر من الحد الأدنى للزمن المستمر القابل للتفكير». لا غرابة في أن يَسْتَعمِل أبيقور هنا مفردات الإجمال: هناك إذاً في الميل شيء مماثل لصلة بين تفاضليات الذرّات المتحركة. نجد هنا انحرافاً يشكّل لغةَ الفكر، ونجد هنا شيئاً في الفكر، يشهد على حدّ أقصى للفكر، ولكن ما يفكَّر انطلاقاً منه: أسرع من الفكر، «في زمن أصغر. . .» ـ غير أن الذرّة الأبيقورية مازالت تحتفظ بالكثير من الاستقلال، صورة وراهنية. مازال في التعيين المتبادل، الكثير من مظهر العلاقة المكانية ـ الزمانية. ويجب أن يُطرَح سؤالُ معرفة ما إذا ملأ مذهبُ الذرّية الحديث، على العكس من ذلك، كلَّ شروط البنية، في ضوء المعادلات التفاضلية التي تعيّن

قوانينَ الطبيعة، في ضوء أنماط «روابط متكثرة وغير القابلة للتموضع» القائمة بين الجزيئيات، وسمة «الكمونية» التي يجري التعرُّف إليها بوضوح في هذه الجزيئيات.

مثل ثانٍ، الجسم العضوي كأمثول بيولوجي. بدا جيوفري سان - هيلير (Geoffroy Saint-Hilaire) أنه الأول الذي طالب باعتبار العناصر التي سماها مجردة، والمفهومة بشكل مستقل عن أشكالها ووظائفها. لهذا أخذ على سابقيه، ولكن أيضاً على معاصريه، (كوفيه (Cuvier))، بالبقاء عند تقسيم تجريبي للاختلافات والتشابهات. هذه العناصر التشريحية محضاً، والذرية، مثلاً العظيمات، هي موحَّدة بصلات مثالية من التعيين المتبادل: تُكوِّن إذاً، «ماهيةً» هي كالحيوان في ذاته. وهذه الصلات التفاضلية بين العناصر التشريحية المحضة، تتجسد في مختلف الصور الحيوانية، ومختلف الأعضاء ووظائفها. هذه هي السمة الثلاثية للتشريح: الذرّي والمقارَن والمجاوز. أمكن لجيوفري في **الأفاهيم التوليفية والتاريخية للفلسفة الطبيعية** (1837) (*Notions Synthétiques et historiques de philosophie naturelle*)، أن يوضح حلمه الذي كان أيضاً كما يقول حلمَ نابوليون الشاب: أن يكون نيوتن لامتناهي الصغر، أن يكتشف «عالَم التفاصيل» أو التواصلات المثالية «على مسافة قصيرة جداً»، تحت اللعبة الخشنة للاختلافات أو التشابهات الحسية والمفهومية. أن جسماً عضوياً هو مجموع حدود وعلاقات واقعية (بُعد، وضعية، عدد) يرهّن (Actualize) لجهته، على هذه الدرجة من التوسع أو تلك، الصلاتَ بين العناصر التفاضلية: مثلاً يمتلك لاميُّ الهرِّ(*) (hyoïde) تسعَ عظيمات، في حين لا يمتلك لاميُّ الإنسان إلا خمس عظيمات،

(*) عضلة في قاعدة اللسان.

ونجد الأربع الأخرى عند الجمجمة، خارج العضو المختزَل بهذا بواسطة المحطة العامودية. يجب تصور إذاً تكوين أو تطور الأجسام العضوية بمثابة ترهين (Actualisation) الماهية، بحسب سرعات وأسباب متنوعة متعينة بواسطة الوسط، بحسب تسريعات أو وقفات، ولكن بشكل مستقل عن كلّ انتقال تحويلي من حدّ راهن إلى حدّ راهن آخر.

هي عبقرية جيوفري. إلا أن هنا أيضاً يتعلق سؤال البنيوية في البيولوجيا (تمشياً مع كلمة «بنية» المستعملة غالباً عند جيوفري) بالتعيين النهائي للعناصر التفاضلية ولأنماط صلاتها. هل أن عناصر تشريحية، عظمية بشكل خاص، قادرة على لعب هذا الدور، كما لو أن ضرورة العضلات لم تفرض أبداً حدوداً لصلاتها. وكما لو أنها لم تكن تمتلك بَعد هي ذاتها وجوداً راهناً ـ الراهن كثيراً؟

يمكن إذاً أن تولد البنية مجدداً على مستوى مغاير تماماً، بوسائل أخرى، مع تعيين جديد تماماً للعناصر التفاضلية والروابط المثالية. هذه حالة علم الجينيات. ربما اختلافات بين علم الجينيات وجيوفري، بين المذهب الذرّي الحديث وأبيقور. إلا أن الكروموسومات تظهر بمثابة مواقع (loci)، أي ليس ببساطة باعتبارها حيّزات في الفضاء، ولكن بوصفها تعقيدات صلات مجاوَرة. وتعبّر الجينياتُ عن العناصر التفاضلية التي تسم بطريقة إجمالية، جسماً عضوياً، والتي تلعب دورَ النقاط البارزة في سياق مزدوج من التعيين المتبادل والتام. والمظهر المزدوج للجينة هو بالتحكم بالعديد من السمات في وقت واحد، وبعدم الفعل إلا بالنسبة إلى جينيات أخرى. يكوّن المجموعُ افتراضياً بالقوة، وكامناً ما. وتتجسد هذه البنيةُ في الأجسام العضوية الراهنة، من وجهة نظر وصفها النوعي، كما من وجهة نظر تَخالُف أجزائها، بحسب إيقاعات تدعى بالضبط «تفاضلية»، بحسب سرعات أو إبطاءات مقارَنة تقيس حركةَ الترهين.

المثل الثالث: هل هناك مُثُلٌ اجتماعية، بمعنى ماركسي؟

في ما يدعوه ماركس «العمل المجرد»، تُجرَّد إنتاجات العمل النوعية وتأهيل العمال، ولكن ليس شروط الإنتاجية وقوة العمل ووسائل العمل في مجتمع ما. والأمثول الاجتماعي هو عنصر قابلية الكم وقابلية الكيف وكمونية المجتمعات. ويعبّر عن نسق روابط متكثرة مثلانية أو صلات تفاضلية بين عناصر تفاضلية: تقام صلاتُ إنتاج وملكية، ليس بين البشر العينيين، بل بين الذرّات الحاملة لقوى العمل أو الممثِّلة للملكية. يتكون الاقتصادي من كثرة اجتماعية كهذه أي من تنوعات هذه الصلات التفاضلية. إنه تنوع صلات كهذا، مع النقاط البارزة التي تقابله، والتي تتجسد في الأعمال العينية المخالَفة التي تسم مجتمعاً متعيناً، في علاقات هذا المجتمع الواقعية (قانونية، سياسية، أيديولوجية) في الحدود الراهنة لهذه العلاقات (مثلاً رأسمالي ـ أجير).

وكان ألتوسير (Althusser) ومساعدوه إذاً على حقّ بعمق عندما بيَّنوا في كتاب **رأس المال** (*Le Capital*) حضورَ بنية حقيقية، وطعنوا بالتفسيرات التاريخانية للماركسية، لأن هذه البنية لا تنشط أبداً بطريقة متعدية (Transitive) وتبعاً لنظام التتابع في الزمن، ولكن بتجسيد تنوعاته في المجتمعات المختلفة وبتوضيح، في كلّ مجتمع في كلّ مرة، تزامنَ كلّ العلاقات والحدود التي تكوِّن راهنيته: لهذا ليس «الاقتصادي» أبداً معطى بحصر المعنى، بل يشير إلى افتراضية بالقوة تفاضلية للتفسير تغطيه دوماً بأشكال ترهينه، وإلى موضوعة وإلى «إشكالية» تغطيها دوماً حالاتُ حلها[10]. باختصار، الاقتصادي هو الجدل الاجتماعي نفسه أي مجموع المشكلات المطروحة على

(10) انظر: Louis Althusser, *Lire «le capital»*, théorie, 2-3 (Paris: F. Maspéro, 1965), vol. 2, [et al.] pp. 150 ff., et 204 ff.

مجتمع معطى، الحقل التوليفي والمؤشكل لهذا المجتمع. بِكُلّ دقة ليس هناك من مشكلات اجتماعية إلا اقتصادية، وإن كانت حلولها قانونية وسياسية وأيديولوجية، وإن عبّرت المشكلات أيضاً عن مجالات قابلية الحل هذه. والجملة الشهيرة في كتاب **المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** (*Contribution à la critique de l'économie politique*)، «تتولى الإنسانية فقط المهمات القادرة على حلها»، لا تعني أبداً أن المشكلات هي فقط مظاهر، ولا أنها سبق وتم حلُّها، ولكن على العكس من ذلك، تعيِّن الشروط الاقتصادية للمشكلة أو تولّد الطريقةَ التي تجد بها حلولَها، في إطار علاقات واقعية لمجتمع ما، ولكن من غير أن يتمكن المراقب أن يستخلص أي تفاؤل، لأنه يمكن أن يكون لهذه «الحلول» الحماقة والقسوة العنيفة، هول الحرب أو «حلّ المشكلة اليهودية». بدقة أكثر، الحل هو دوماً الحل الذي يستحقه مجتمع ما، ويولّد في ضوء الطريقة التي عرف أن يطرحها في ذاته وفي علاقاته الواقعية، المشكلات المطروحة فيه وعليه، في صلات تفاضلية يجسدها.

المُثُل هي تعقيدات تعايش، تتعايش كلّ المثل بطريقة معيَّنة.، ولكن بواسطة نقاط على الجوانب، وتحت ومائض لا تمتلك إطلاقاً وحدة شكل نور طبيعي. كلّ مرة مناطقُ ظلّ، ظلماتٌ تقابل تمييزَها. مُثُلٌ تتميز، ولكن ليس أبداً بالطريقة نفسها التي تتميز بها الأشكال والحدود حيث تتجسد. فهي تُصنع وتنهدم موضوعياً، بحسب الشروط التي تعيّن توليفَها الجاري. ذلك أنها تُقرِن أكبرَ قدرة على المفاضلة بالعجز عن المخالَفة. المُثُل هي تنوعات تضم في ذاتها التنوعات ثانوية. لنميِّز ثلاثةَ أبعاد من التنوع، في البداية تنوعات تراتبية، في الارتفاع، بحسب طبيعة العناصر والصلات التفاضلية: أمثول رياضي، رياضيات ـ فيزيائية، كيميائية وبيولوجية ونفسية وسوسيولوجية ولغوية. . . يتضمن كلُّ مستوى تفاضليات «نظام»

جدلي مختلف. غير أنه يمكن لعناصر نظام ما أن تنتقل إلى عناصر نظام آخر بحسب صلات جديدة، إما تتحلل في النظام الأعلى الأكثر اتساعاً، وإما تنعكس في النظام الأدنى. ثمّ، تنوعات مميِّزة دوماً، في العرض، الاتساع تقابل درجات صلة تفاضلية في نظام بعينه، توزيعات نقاط فريدة بالنسبة إلى كلّ درجة (كما هي حال معادلة المخروطيات التي تعطي بحسب «الحالة»، بيضاوياً، قَطعاً زائداً، قَطعاً مكافئاً، خطاً مستقيماً؛ أو حال التنوعات نفسها المنتظمة للحيوان، من وجهة نظر وحدة التوليف؛ أو حال تنوعات اللغات، من وجهة نظر النسق الصِّواتي). أخيراً تنوعات المسلَّمات في العمق، التي تعيّن مسلمةً مشتركةً بالنسبة إلى صلات تفاضلية من نظام مختلف، شرط أن تتلاقى هذه المسلمة ذاتها مع الصلة التفاضلية من النظام الثالث (مثلاً، جمع أعداد واقعية وتركيبات انتقالات؛ أو في ميدان آخر تماماً، الحبك ـ الكلام، لدى الدوغون (Dogons) عند غريول(*) (Griaule) ـ لا تنفصل المثلُ وتمييزاتُ المثل عن أنماط تنوعاتها، والطريقة التي يخترق بها كلُّ نمط الأنماطَ الأخرى. نقترح مصطلح تربيك (Perplication) للإشارة إلى حال الأمثول المميِّزة والمتعايشة هذه. ليس أن «الارتباك» (Perplexité)، بما هو مُدْرَك مقابل، يدلّ على مُعامِل (Coefficient) شكّ، تردد أو دهشة، ولا على أي أمر غير مُنْجَز في الأمثول عينه. يتعلق الأمر على العكس من ذلك، بهوية الأمثول والمشكلة، بميزة الأمثول الإشكالية إجمالياً، أي بالطريقة التي تُعَيَّن بها المشكلاتُ موضوعياً بواسطة شروط مشاركة بعضها للبعض الآخر بحسب متطلبات توليف المثل الظرفية.

(*) مارسيل غريول (1898 ـ 1956): عالِم أنثربولوجيا فرنسي، قام بدراسة الدوغون وكتب حولهم.

ليس الأمثول إطلاقاً الماهية. والمشكلة بما هي موضوع الأمثول، نجدها من جهة الأحداث، التأثرات (Affections)، الحوادث بدلاً من الماهية النظرية العلمية. يتطور الأمثول في الإضافات، في أجسام الانضمام التي تقيس سلطته التوليفية. وإن كان ميدانُ الأمثول هو غير الأساسي. وينتسب الأمثولُ إلى غير الأساسي بطريقة اختيارية جداً، وبعناد شرس كما هو العناد الذي به، على العكس من ذلك، طالبت العقلانيةُ لنفسها بامتلاك الماهية واستيعابها. أرادت العقلانيةُ أن يكون مصيرُ الأمثول مرتبطاً بالماهية المجردة والميتة؛ بل حين كان الشكلُ الإشكاليُّ للأمثول متعرَّفا إليه، فإنها أرادت ربط هذا الشكلَ بسؤال الماهية، أي «ما هو؟»، ولكن كم من سوء التفاهمات في هذه الإرادة؟

يستعمل أفلاطون في الحقيقة هذا السؤال ليعارض بين الماهية والمظهر، ويطعن بالذين يكتفون بإعطاء أمثلة. إلا أن لا هدف آخر له إذاً، إلا بإسكات الإجابات التجريبية لفتح الأفق اللامتعين لمشكلة مجاوزة بوصفها موضوع الأمثول. ما أن يتعلق الأمر بتعيين المشكلة أو الأمثول بما هو أمثول، ما أن يتعلق الأمر بجعل الجدل يتحرك، يفسح سؤالُ (ما هو؟) المكانَ لأسئلة أخرى، فعّالةٍ وقادرةٍ بشكل مغاير، أمريةٍ بشكل مغاير: كم؟ كيف؟ في أية حالة؟ لا ينعش سؤالُ (ما هو؟) إلا الحوارات المسماة مستعصية، أي تلك التي يلقي بها شكلُ السؤال عينُه في التناقض، ويجعلها تنفذ إلى العدمية، لأنها بلا ريب لم يعد لديها أي هدف آخر إلا تصديري ـ الهَدَفُ بفتح منطقة المشكلة عموماً، وهي تترك إلى طرق أخرى مهمة تعيينها بوصفها مشكلة أو أمثولاً. عندما حُمِلَ التهكم السقراطي على محمل الجد، عندما اختلط الجدلُ بأكمله بتصديره، صدرت عنه نتائجُ مؤسفة للغاية. لأن الجدلَ توقف عن أن يكون علم المشكلات، وفي الحالة القصوى، اختلط بمجرد حركة السلبي والتناقض. أخذ الفلاسفةُ

يتكلمون كما يفعل الناس اليافعون في فناء الدواجن. وهيغل من وجهة النظر هذه، هو نهاية تقليد طويل حمل على محمل الجد سؤالَ (ما هو؟)، واستعمله ليعيّن الأمثولَ باعتباره ماهية إلا أنه بهذا، أحل السلبيَّ محل طبيعة الإشكالي. وكان ذلك مخرجَ تشويه للجدل. وكم من الأحكام المسبقة اللاهوتية في هذا التاريخ، لأن (ما هو؟) هو دوماً الله الذي يُعتبَر محلَّ تركيب المحمولات المجردة. يجب الملاحظة كم أن القليل من الفلاسفة وثقوا بسؤال (ما هو؟) من أجل الحصول على أمثول. أرسطو، خصوصاً ليس إلا أرسطو. . . ما أن يخلط الجدلُ مادتَه، بدلاً من أن يتمرس في الفراغ لغايات تمهيدية، نسمع في كلّ مكان صوت «كم»، «كيف»، «في أية حالة» ـ و «مَن؟» الذي سنرى لاحقاً دورَه ومعناه[11]. هذه الأسئلةُ هي أسئلة الحادث والحدث والكثرة ـ للاختلاف ـ ضدّ سؤال الماهية، ضدّ سؤال الواحد والضد والمتناقض. ينتصر هيبياس (Hippias) في كلّ مكان، حتّى وسبق عند أفلاطون أن طعن هيبياس بالماهية، ومع ذلك لم يكتف بالأمثلة.

تخص المشكلةُ نظام الحدث، ليس فقط لأن حالات الحل تظهر بمثابة أحداث واقعية، ولكن لأن شروط المشكلة تتضمن هي ذاتُها أحداث وتقطيعات واجتثاثات وانضمامات. بهذا المعنى من الدقة أن تُمَثَّل سلسلةٌ مزدوجة من الأحداث التي تجري على مسطَّحَيْن، محدثةً صدى من غير تشابه، بحيث إن البعض واقعيون

---

(11) بيّن جاك برنشفيك (Jacques Brunschwig) مثلاً أن الأسئلةَ الأرسطيةَ الوجود والجوهر، دلت ليس أبداً على ما هو الوجود؟ وما هي الماهية؟ ولكن على: ماذا يعني الوجود؟ (مَن، الكائن؟) وماذا يعني الجوهر (أو بطريقة أفضل كما يقول أرسطو ما هي الأشياء التي تكون جواهر)؟ انظر: Jacques Brunschwig, «Dialectique et ontologie chez Aristote,» *Revue philosophique* (1964).

على مستوى الحلول المتولدة، والبعض الآخر مثلانيون أو مثاليون في شروط المشكلة، كما هي حال أفعال أو بالأحرى أحلام الآلهة التي تضاعف تاريخَنا. تتمتع السلسلةُ المثلانيةُ بخاصية مزدوجة من المجاوزة والمحايثة بالنسبة إلى الواقع.

رأينا في الواقع، كيف يعود الوجودُ وتقسيمُ النقاط الفريدة بشكل كامل، إلى الأمثول، وإن كان وصفهما النوعي محايثاً لمنحنيات ـ حلول جوارهما، أي للعلاقات الواقعية حيث يتجسد الأمثولُ. واعتمد بيغي (Péguy) في وصفه الرائع للحدث خَطَّيْن، **أحدهما** أفقي، ولكن **الآخر** عامودي استعاد في العمق النقاطَ البارزةَ المقابلة للأول، وزيادة على ذلك، كان هناك تجاوزٌ وتوليدٌ أبديٌّ لهذه النقاط البارزة وتجسيدها في الأولى. انعقد «الأبديُّ زمنياً» على تقاطع الخطين ـ رابطة الأمثول والراهن، فتيل البارود، وتقررت سيادتُنا الأكبر وقدرتُنا الأكبر، تلك التي تتعلق بالمشكلات ذاتها: «وفجأة نشعر إننا لم نعد البائسين عينهم. لم يحصل أي أمر. ومشكلة لم نرَ نهايتَها، مشكلة بلا مَخرج، مشكلة اصطدم بها كلُّ العالم، فجأة لم تعد موجودة، ونتساءل عن ماذا نتكلَّم. ذلك أنه بدلاً من تلقي حلّ، حلّ عادي نجده، هذه المشكلة، هذه الصعوبة، هذه الاستحالة مرت حديثاً بنقطة حل، تقريباً فيزيائية. بنقطة أزمة. وهذا في الوقت الذي مرّ فيه العالم بأكمله بنقطة أزمة فيزيائية. هناك نقاطٌ نقدية للحدث، كما إنَّ هناك نقاطاً نقدية لدرجة الحرارة، نقاط انصهار، نقاط تجلّد، نقاط غليان، نقاط تكثيف، نقاط تخثر، نقاط بلورة. حتى إنَّ هناك في الحدث من أحوال فائض الانصهار هذه، التي لا تترسب ولا تتبلور ولا تتعين إلا بإدخال قطعة من الحدث المستقبلي»[12].

(12) Charles Péguy, *Clio* (Paris: Gallimard, 1917), p. 269.

لهذا، فإن طريقةَ الترادف (Vice-diction) الخاصة باجتياز الكثرات والموضوعات ووصفها، هي أكثر أهمية من طريقة التناقض التي تدعي تعيين الماهية وصون بساطتها. ويقال إن الأكثر «أهمية» بالطبيعة هو الماهية. إلا أنها كلّ المسألة. وفي البداية معرفة إذا لم تكن أفاهيم الأهمية وغير الأهمية بالضبط أفاهيم تتعلق بالحدث، الحادث، وهي أكثر «أهمية» بكثير داخل الحادث من التعارض الضخم بين الماهية والحادث ذاته. ليست مشكلةُ الفكر مرتبطةً بالماهية، ولكن بتقييم ما هو ذي أهمية وما ليس كذلك، وبتقسيم الفريد والمنتظم، البارز والعادي الذي يُصْنع بأكمله في غير الأساسي أو في وصف كثرة ما، بالنسبة إلى الأحداث المثالية التي تكوّن شروطَ «مشكلة» ما. لا يدلّ امتلاك أمثول ما على أمر آخر. ويُعرَّف الروحُ الزائفُ، الحماقةُ نفسها، قبل كلّ شيء، بخلطه الدائم بين المهم وغير المهم، العادي والفريد. ويعود توليدُ الحالات إلى الترادف، انطلاقاً من مُلحَقات وانضمامات. وهو الذي يتصدر تقسيمَ النقاط البارزة في الأمثول. هو الذي يقرر الطريقةَ التي على سلسلة ما أن تُمَدَّد بها من نقطة فريدة إلى نقاط منتظمة، وصولاً إلى نقطة فريدة أخرى وأي منها. هي التي تعيِّن إذا كانت السلاسل الحاصلة في الأمثول متلاقية أو متباعدة (هناك إذاً فرادات هي نفسها عادية بحسب تلاقي السلاسل، والفرادات البارزة، بحسب تباعدها). إن أسلوبَي الترادف، بتدخلهما في وقت واحد في تعيين شروط المشكلة وفي التكوين المترابط لحالات الحل، هما من ناحية، توضيح أجسام انضمام، ومن ناحية أخرى تكثيف الفرادات. من ناحية، في الواقع، علينا، في التعيين المتدرج للشروط، أن نكتشف الانضمامات التي تتمم الجسمَ الأصلي للمشكلة بما هو كذلك، مثلاً تنوعات الكثرة في كلّ الأبعاد، شطرات من الأحداث المثالية المستقبلة أو الماضية التي تجعل في وقت واحد، المشكلةَ قابلةً للحل. وعلينا تثبيت النمط

الذي فيه تتقيد شطرات الأحداث هذه فيما بينها أو تندمج بالجسم الأصلي الواحد في الآخر. من ناحية أخرى، علينا أن نكثّف كلّ الفرادات، نرسّب كلّ الظروف ونقاط الانصهار والتجميد والتكثيف في مناسبة سامية، كايروس (Kairos) التي تجعل الحلّ يتفجر كما هي حال شيء مباغت وفظ وثوري. وهذا هو أيضاً امتلاكُ أمثول ما.

لِكُلّ أمثول وجهان هما الحب والغضب: الحب في البحث عن الشطرات في التعيين المتدرج، وتقيّد الأجسام المثالية للأنضمام فيما بينها؛ والغضب في تكثيف الفرادات الذي يعرّف بمساعدة الأحداث المثالية استجماعَ «وضع ثوري» ما، ويجعل الأمثول يتفجر في الراهن. بهذا المعنى كان لدى لينين مُثُل. (هناك موضوعية الانضمام والتكثيف، وموضوعيةُ الشروط التي تعني أن المثل كما هي حال المشكلات، ليست فقط في رأسنا، ولكن هنا وهناك في إنتاج عالم تاريخي راهن). وفي كلّ هذه العبارات، «نقاط فريدة وبارزة»، «أجسام انضمام»، «تكثيف فرادات»، ليس علينا أن نرى استعارات رياضية؛ وليس استعارات فيزيائية في «نقاط الانصهار، التجميد...»؛ وليس استعارات شعرية أو صوفية في «حبّ وغضب». هي مقولات الأمثول الجدلي، وماصدقات الحساب التفاضلي (العلم الكلي (mathesis universalis)، ولكن أيضاً الفيزياء الكلية، علم النفس، علم الاجتماع الكلي) التي تجيب عن الأمثول في كلّ ميادين كثرته. الثوري والعشقي في كلّ أمثول هو ما بواسطته، المثل هي دوماً ومائض غير متساوية من الحب والغيظ التي لا تشكل أبداً نوراً طبيعياً.

(الأهم في ثورة شلنغ (Schelling) هو اعتبار القدرات. كم أن نقد هيغل للبقرات السوداء غير صائب في هذا الصدد. من بين الفيلسوفَين، عرف شلنغ كيف يُخرِج الاختلافَ من ليل الـ «هو هو»

مع البرق الأكثر شدّة، والأكثر تنوعاً، والأكثر إرعاباً أيضاً من بروق التناقض: مع التدرجية. الغضب والحب هما قدرتا الأمثول اللتان تتطوران انطلاقاً من نصف وجود، أي ليس من سلبي ما أو من لاوجود ما، ولكن من وجود إشكالي أو غير موجود، وجود ضمني لأشكال وجود ما وراء الأساس. ليس إلهُ الحب وإلهُ الغضب أكثر مما ينبغي للحصول على أمثول. تشكل A، A^2، A^3 لعبة اللاكمونية والكمونية، كوجود بالقوة المحضة، ويشهد ذلك في فلسفة شلنغ على حضور حساب تفاضلي مطابق للجدل. كان شلنغ لايبنتزياً. إلا أنه أيضاً كان أفلاطونياً محدثاً. دمج هذيانُ الأفلاطونية المحدثة الكبير الذي أعطى إجابة عن مشكلة فيدروس، طبقة، أشكال الزوس (les Zeus) الواحد بالآخر بحسب طريقة إجمال وتوسع القدرات: زوس، زوس^2، زوس^3... هنا تجد القسمةُ كلَّ مغزاها، وهو ليس في العرض، الاتساع في تخالف أنواع تعود إلى جنس واحد نفسه، ولكن عمقاً في الاشتقاق والكمونية، في صنف سبق وكان تفاضلاً. إذاً تنتعش في جدل تسلسلي قدراتُ اختلاف يجمّع ويقرّب، ويصبح ضخماً بغضب، متعلق بخالق العالم بحب، وأيضاً أبولوني(*) (Apolloniaque)، جاف، وأثيني(13) (Athénaïque).



(*) نسبة إلى أبولون إله الجمال والفنون عن اليونان.

(13) انظر: أحد الكتب الأكثر أهمية في الأفلاطونية المحدثة الذي يستعمل جدلاً تسلسلياً وكامناً بالقوة للاختلاف، وهي: Damascius, *Dubitationes et solutiones de primis principiis* ([n. p.]: Ruelle, [n. d.]),

حول نظرية الاختلاف والقدرات عند شلنغ انظر خصوصاً: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, «Conférences de Stuttgart,» dans: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Essais* (Paris: Aubier, [s. d.]), et *Les Ages du monde* (Paris: Aubier, 1815).

كما أنه لا وجود للتعارض بين البنية والتكوين، لا وجود للتعارض بين البنية والحدث، البنية والمعنى. تحتوي البنى على أحداث مثالية بقدر ما تحتوي على تنوعات صلات ونقاط فريدة، تتقاطع مع الأحداث الواقعية التي تعيّنها. ما يسمّى بنية، نسق الصلات والعناصر التفاضلية، هي المعنى من وجهة النظر الجينية، في ضوء العلاقات والحدود الراهنة حيث تتجسد. والتعارض الحقيقي هو من جهة أخرى: بين الأمثول (بنية ـ حدث ـ معنى) والتمثل، في التمثل. المفهوم هو بمثابة الإمكانية؛ إلا أن ذات التمثل مازالت تعيِّن الموضوعَ بوصفه متوافقاً واقعياً مع المفهوم بما هو ماهية. لهذا التمثل في مجموعه هو عنصر المعرفة الذي يتحقق في إعادة استجماع الموضوع المفكّر وتحققه من قبل ذات فاعلة تُفكِّر. إلا أن الأمثول يُبْرِز سمات مغايرة تماما. ليس لافتراضية الأمثول أي شأن مع إمكانية ما. ولا تحتمل الكثرةُ أية تبعية للـ «هو هو» في الذات أو في الموضوع. لا تسمح أحداثُ الأمثول وفراداته ببقاء أية وضعية للماهية كما في عبارة «ما يكون عليه الشيء». ومسموح بلا ريب بحفظ كلمة ماهية إذا تمسَّكنا بها، ولكن شرطَ أن نقول أن الماهية هي بالضبط الحادث، الحدث، المعنى، ليس فقط ضدّ ما يسمّى في العادة ماهيةً، بل ضدّ الضد: ليست الكثرةُ مظهراً أكثر مما هي ماهية، وليست متكثرة أكثر مما هي واحدة. تفلت إذاً طرقُ الترادف من التعبير بمفردات التَمَثُّل، حتّى وإن كانت لامتناهية. وتضيّع فيها كما رأينا عند لايبنتز قدرتَها الرئيسيّة، وهي إثبات التباعد أو الإزاحة عن المركز. في الحقيقة، ليس الأمثولُ عنصرَ المعرفة، بل هو عنصر «تعلم» لامتناهٍ، يختلف بطبيعته عن المعرفة. لأن التعلمَ يتطور بأكمله في فهم المشكلات بما هي كذلك، في إدراك الفرادات وتكثيفها، في توليف الأجسام والأحداث المثالية. يدلّ تَعَلُّمُ السباحة، تَعَلُّمُ لغة غريبة، على توليف النقاط الفريدة في جسم المرء الخاص به أو في لغته الخاصة به مع

النقاط الفريدة في هيئة أخرى، في عنصر آخر يجزّئنا، إلا أنه يجعلنا نخترق عالمَ المشكلات غير المعروفة حتّى الآن، غير المسموعة. لماذا نحن مكرسون فقط لمشكلات تتطلب حتّى تحويل جسمنا ولغتنا؟ بإيجاز، يتشكل التمثل والمعرفة بأكملهما بحسب نموذج قضايا الوعي التي تشير إلى حالات الحل. غير أن هذه القضايا بذاتها تعطي أفهوماً غير دقيق تماماً عن الهيئة التي تحلها أو تفكها، والتي تولّدها بما هي حالة. ويعبّر الأمثولُ و «التَعَلُّمُ» على العكس من ذلك، عن هذه الهيئة الإشكالية، خارج ـ القضايا، أو تحت ـ التمثل: إحضار اللاوعي، ليس تمثل الوعي. ليس غريباً أن البنيوية عند المؤلّفين الذين يرفعون من شأنها، تُواكِب في الغالب بدعوة إلى مسرح جديد، أو تفسير جديد (غير أرسطي) للمسرح: مسرح الكثرات الذي يتعارض مع مسرح التمثل على كلّ الأوجه، والذي لم يعد يبقي على هوية شيء ما ممثَّل، ولا مؤلّف، ولا مشاهِد، ولا على شخصية في المشهد، ولا أيّ تمثل يمكنه من خلال التغيرات الفجائية للمسرحية أن يشكل موضوع تحقق نهائي أو استجماع للمعرفة، ولكن هو مسرح المشكلات والأسئلة المفتوحة دوما، تجرف المشاهد والمشهد والشخصيات في الحركة الواقعية لتعلمٍ لِكُلّ اللاوعي الذي لاتزال عناصره الأخيرة هي المشكلات نفسها.

كيف علينا أن نفهم طابعَ المُثُل اللاواعية بالضرورة؟ هل علينا أن نفهم أن الأمثولَ هو موضوع ملكة خاصة حصرية، يجد بالأحرى فيه عنصر حَدِّه الاقصى أو مجاوِزه الذي لا يمكنه إدراكه من وجهة نظر الممارسة التجريبية؟ سبق وكان لهذه الفرضية فائدة بإقصاء العقل أو حتّى الفاهمة بما هي ملكة المُثُل، وبشكل عام أكثر بإقصاء كلّ ملكة مكوِّنة لحس مشترك ما تُشتمل تحته الممارسة التجريبية للملكات الأخرى في ما يتعلق بالموضوع المفترَض أنه الـ «عينه».

أن يجد مثلاً، الفكرُ في ذاته شيئاً مما لا يمكنه أن يفكره، وهو في وقت واحد اللامفكَّر وما يجب تفكيره، واللامفكَّر وما لا يمكنه أن يكون إلا مفكَّرا - هذا ليس مفهوماً إلا من وجهة نظر الحس المشترك أو ممارسة ما مكزوزة عن التجريبي. بحسب اعتراض يُساق في الغالب ضدّ مايمون (Maïmon) تُدخِل المُثُل التي يجري تصوُّرُها بوصفها تفاضليات الفكر، في ذاتها حداً أدنى من «المعطى» الذي لا يمكنه أن يفكَّر؛ وتُصْلِح ثنائيةَ فاهمةٍ لامتناهيةٍ وفاهمةٍ متناهيةٍ، بوصفهما شرطي الوجود وشرطي المعرفة التي سعى مع ذلك كلُّ النقد الكَنْتي إلى إلغائها. ولكن هذا الاعتراض ليس صالحاً إلا حين تمتلك المُثُل بحسب مايمون الفاهمةَ بوصفها ملكة، تماماً كما كان لديها بحسب كَنْت العقل بوصفه ملكة، أي على أية حال، ملكة تكوّن ما مشترك يعجز هو ذاته عن أن يتحمل في داخله حضورَ نواة حيث تتحطم الممارسةُ التجريبية للملكات المقترنة بها. في هذه الشروط فقط على اللامفكَّر في الفكر، أو اللاوعي في فكر محض ما، أن يتحقق في فاهمة لامتناهية بما أنها المَثَل الأعلى للمعرفة، وأن يُحكَم على التفاضليات بالصيرورة مجرد تخيلات إذا لم تجد في هذه الفاهمة اللامتناهية، مقياسَ واقع راهن بالتمام. ولكن مرة أخرى أيضاً، التخيير بين أمرين أمر زائف. وكذلك القول إن نوعيةُ الإشكالي وانتماءُ اللاوعي إلى الفكر المتناهي، يبقيان غير معروفين. ولم يعد الأمر سيان حين تُعاد المُثُلُ إلى الممارسة المجاوِزة لملكة خاصة متحررة من حس مشترك ما.

غير إننا لا نعتقد أن هذه الإجابة الأولى كافية، وأن المثل أو البنى تحيلنا إلى ملكة خاصة. لأن الأمثولَ يجتاز كلَّ الملكات ويتعلق بها. ويجعل ممكناً في وقت واحد، بحسب نظامه، وجودُ ملكة متعينة بما هي كذلك، والموضوع التفاضلي أو الممارسة المجاوزة

لهذه الملكة. أما الكثرة الألسنية، بوصفها النسق الافتراضي للروابط المتبادلة بين «اللوافظ»، الذي يتجسد في علاقات وتعابير راهنة في اللغات (Phonèmes) المختلفة: تجعل كثرةٌ كهذه الكلام (Parole) بما هو ملكة، ممكناً، ولا يمكن للموضوع المجاوِز لهذا الكلام، «ما بعد اللغة» هذا أن يقال في الممارسة التجريبية للغة معطاة، ولكن يجب أن يقال، ولا يمكنه إلا أن يقال في الممارسة الشعرية للكلام المتمادي إلى الافتراضية. أما الكثرة الاجتماعية: تعيِّن قابليةَ الاجتماع باعتبارها ملكة، ولكن أيضاً الموضوعَ المجاوزَ لقابلية الاجتماع الذي لا يمكنه أن يكون معيوشاً في المجتمعات الراهنة حيث تتجسد الكثرةُ، بل التي عليها ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك، في عنصر اضطراب المجتمعات (أي ببساطة الحرية التي تغطيها دوماً بقايا نظام قديم وطلائع نظام جديد). الأمرُ سيان بالنسبة إلى مُثُل أو كثرات أخرى: الكثرات النفسية، المخيلة والاستيهام، الكثرات البيولوجية، الحيوية و«المِسخ»؛ الكثرات الفيزيائية، الحساسية والعلامة. . . ولكن هكذا تقابل المُثُلُ بالتناوب كلَّ الملكات، وهي ليست الموضوع الحصري لأية منها بشكل خاص، ولا حتّى للفكر. مع ذلك، يكون الأساسيُّ على العكس من ذلك إذاً، بألا نعيد أبداً إدخالَ شكل حس مشترك ما. رأينا كيف أن شقاق الملكات المحدَّد بحصرية الموضوع المجاوز الذي تستوعبه كلٌّ واحدة، يتضمن اتفاقاً بينها، بناء عليه تنقل كلٌّ واحدة عنفَها إلى الأخرى بحسب فتيل بارود، ولكن «اتفاقاً شقاقياً» بالضبط يستبعد شكلَ الهوية، التلاقي، ومن تعاضد الحس المشترك. ما بدا لنا أنه يقابل الاختلافَ الذي يمفصل أو يجمع بذاته، كان هذا الشقاق المتفق. هناك إذاً نقطةٌ حيث التفكير والكلام والتخيل والإحساس. . . إلخ، هي جميعها الشيء نفسه والوحيد، إلا أن هذا الشيء يؤكّد فقط تباعدَ الملكات في ممارستها المجاوزة. يتعلق الأمر إذاً، ليس بحس مشترك ما،

ولكن على العكس من ذلك، بـ «شبه ـ معنى» (بالمعنى الذي تكون فيه المفارقة ضدّ الحس السليم). لشبه ـ المعنى هذا عنصر هو المُثُل، لأن المُثُل هي بالضبط، كثرات محضة لا تفترض مسبقاً أيَ شكل هوية في حس مشترك ما، بل تنعش على العكس من ذلك، الممارسةَ المنفصلة للملكات من وجهة النظر المجاوِزة وتصفها.

وهكذا المُثُل هي كثرات ومضات تفاضلية، كما هي حال نيران ماجنة من مَلَكَة إلى أخرى، «سحابة افتراضية من النيران»، من غير أن يكون لديها إطلاقاً تجانس هذا النور الطبيعي الذي يسم الحسَ المشترك. لهذا يمكن تعريف التعلم بطريقتين متكاملتين، تتعارضان بالتساوي مع التمثل في المعرفة: إما يعني التعلم اختراق الأمثول وتنوعاته ونقاطه البارزة، وإما يعني التعلم رفع ملكة إلى ممارستها المجاوزة المنفصلة، رفعها إلى هذا اللقاء وهذا العنف اللذين يوصلان بالملكات الأخرى. لهذا يمتلك اللاوعيُ تعيينَيْن متكاملَيْن، ويستبعدانه بالضرورة من التمثل، غير أنهما يجعلانه جديراً وقادراً على إحضار محض: إما أن يُعرَّف اللاوعيُ بالسمة خارج القضايا وغير الراهنة للمثل في شبه المعنى، وإما أن يُعرَّف بالسمة غير التجريبية لممارسة الملكات المفارقة.

ويبقى أن للمثل صلة بالفكر المحض خاصة جداً. وبلا شكّ، يجب اعتبار الفكر هنا، ليس بوصفه شكل هوية كلّ الملكات، ولكن بمثابة ملكة خاصة محددة بطريقة الملكات الأخرى نفسها، بواسطة موضوعها التفاضلي وممارستها المنفصلة. يبقى أن شبهَ المعنى أو العنف الذي يوصَل من ملكة إلى أخرى بحسب نظام ما، يثبّتان موقعاً خاصاً للفكر: ليس الفكرُ متعيناً على إدراك تفكيره (cogitandum) الخاص به إلا عند نهاية فتيل العنف الذي، من أمثول إلى آخر، يحرّك في البداية الحساسيةَ وإحساسَها (sentiendum)...

إلخ. ويمكن أيضاً اعتبار هذا الطرف الأقصى بمثابة الأصل الجذري للمُثُل. ولكن في أي معنى يجب أن نفهم «الأصل الجذري»؟ بهذا المعنى عينه يجب القول إن المُثُل هي «تفاضليات» الفكر، «لاوعي» الفكر المحض، عند اللحظة عينها التي يبقى فيها تعارضُ الفكر مع كلّ شكل للحس المشترك، أكثر حيوية من أي وقت مضى. أيضاً لا يجب إطلاقاً أن تنسَب المُثُلُ إلى كوجيتو ما باعتباره قضية الوعي أو الأساس، ولكن إلى الـ «أنا» المصدوعة لكوجيتو متحلل، أي إلى لاأساس(*) كلي يسم الفكرَ كملكة في ممارستها المجاوزة. ليست المُثُلُ في الوقت نفسه موضوعَ ملكة خاصة، إلا أنها تتعلق بشكل فريد، بملكة خاصة، إلى حدّ أنه يمكن القول: أنها تخرج منه (لتكوين شبه معنى كلّ الملكات). مرة أخرى ماذا يعني الخروج هنا أو أين نجد أصلَه؟ من أين تأتي المُثُلُ ومن أين تأتي المشكلاتُ، عناصرُها وصلاتُها المثالية؟

حان الوقت لتعيين الاختلاف بين هيئتي المشكلة والسؤال، والذي أبقيناه حتّى الآن في العراء. يجب التذكير كم أن تعقيد السؤال ـ المشكلة هو مكسب للفكر الحديث على قاعدة انبعاث الأنطولوجيا: هذا أنه تَوَقَّفَ اعتبارُ هذا التعقيد معبِّراً عن حالة مؤقتة وذاتية في تمثل المعرفة، ليصبح قصديةَ الوجود بامتياز، أو الهيئة الوحيدة التي يجيب عنها الوجود، بحصر المعنى، من غير أن يتم بهذا إلغاء السؤال أو تجاوزه، لأن لديه وحده على العكس من ذلك، انفتاح متماد إلى ما يجب أن يجيب عنه، وإلى ما لا يمكنه أن يجيب عنه إلا بحفظه واجترار وتكراره. وينعش تصوُّرُ السؤال هذا،

(*) تتشكل مفردة لاأساس (Effondement) انطلاقاً من انهيار وتأسيس، وتشير إلى تفتيت الأساس.

بوصفه مغزى أنطولوجي، العملَ الفنيَّ كما الفكر الفلسفي. ويتطور العملُ انطلاقاً منه، حول صدع لا يأتي أبداً لردمه. أن تجد الروايةُ، لاسيما منذ جويس، لغةً جديدةً تماماً من نمط «لائحة الأسئلة»، أو الـ «استقصائية»، وأن تقدّم أحداثاً وشخصيات هي في ماهيتها إشكالية، هذا لا يعني طبعاً عدم التأكد من أي أمر، وليس طبعاً تطبيقَ طريقة الشك المعمم، وليس علامةً شكوكية حديثة، ولكن على العكس من ذلك، اكتشاف الإشكالي والسؤال بوصفه الأفق المتعالي، المقر المتعالي المنتمي بشكل «أساسي» إلى الكائنات وإلى الأشياء وإلى الأحداث. إنه الاكتشاف الروائي للأمثول أو اكتشافه المسرحي أو اكتشافه الموسيقي أو اكتشافه الفلسفي. . .، وفي الوقت نفسه، اكتشاف ممارسة مجاوزة للحساسية والذاكرة ـ المصوِّرة واللغة والفكر الذي به تتواصل كلّ واحدة من هذه الملكات مع الملكات الأخرى في شقاقها التام، وتنفتح على اختلاف الوجود باتّخاذها بالنسبة إلى الموضوع أي السؤال، اختلافَها الخاص بها: هكذا لم تعد هذه الكتابة شيئاً إلا سؤال ماذا تعني الكتابة؟ أو أليست هذه الحساسية التي ليست شيئاً إلا ماذا يعني الإحساس؟ وهذا الفكر ماذا يعني التفكير؟

وتخرج من هذا الأمر أكبرُ الرتابات، أكبر نقائص حس مشترك جديد، عندما لا تكون عبقريةُ الأمثول هنا؛ ولكن «التكرارات» الأكثر قدرة، الاختراعات الأكثر خرقاً في شبه المعنى، عندما يظهر الأمثول، عنيفاً. لنذكّر فقط بمبادئ أنطولوجيا السؤال هذه: **1** ـ بعيداً عن الدلالة على الحال التجريبية للمعرفة المدعوة إلى الزوال في الإجابات، ما أن تعطى الإجابة، فإن السؤال يُسْكِت كلَّ الإجابات التجريبية التي تدّعي إلغاءه، «إرغام» الإجابة الوحيدة التي تبقيه وتستعيده دوماً: كما أيوب في عناده على إجابة أولى تختلط مع السؤال نفسه (القدرة الأولى للعبثي)، **2** ـ من هنا قدرة السؤال،

باستعمال المُسائل بقدر ما يساءَل، وبطرح نفسه على التساؤل: كما هي حال أوديب وطريقته بعدم التخلص من أبي الهول (القدرة الثانية للُّغْز)، **3** ـ من هنا انكشاف الوجود باعتباره مقابل للسؤال الذي يفلت من الاختزال إلى المُساءَل كما إلى المسائل، إلا أنه يوحّد بينهما في تمفصل اختلافه الخاص به: نصف الوجود الذي ليس لا وجود أو وجود السلبي، ولكن لاموجود، أو وجود السؤال (كما هو أوليس (Ulysse) والإجابة «لا أحد»، القدرة الثالثة هي قدرة الأوديسة (Odyssée) الفلسفية).

مع ذلك، تشكو هذه الأنطولوجيا الحديثة من نواقص. وتلعب أحياناً في اللامتعين بوصفه القدرة الموضوعية للسؤال، ولكن لتمرر الفراغ الذاتي الذي تحمله لجهة الوجود، مُحِلَّة محل قوة التكرار افقارَ ثرثرة أو قولبيات حس مشترك جديد. من ناحية أخرى، يحصل له أن يفصل المعقَّد، ويكلِّف دينيةَ (Religiosité) نفس جميلة بالعناية بالأسئلة، وذلك برَمي المشكلات إلى ناحية العوائق الخارجية. مع ذلك ماذا سيكون سؤال ما، إذا لم يتطور تحت حقول مؤشكِلة وحدها قادرة على تعيينه في «علم» مميِّز؟ لا تتوقف النفسُ الجميلة عن طرح السؤال الخاص بها، سؤال خطوبتها.، ولكن كم من الخطّاب اختفوا أو أُهمِلوا ما أن وجَدَ السؤالُ مشكلتَه الصائبة التي جاءت لتستجيب له، تصححه وتنقله من كلّ اختلاف فكري (هكذا هي الحال حين يسأل بطل بروست «هل سأتزوج ألبرتين (Albertine)؟»، غير أنه بتفصيل السؤال في مشكلة العمل الفني الذي سيصنع، حيث يجتاز السؤالُ عينه تحولاً جذرياً). علينا أن نبحث كيف تتطور الأسئلةُ إلى مشكلات في أمثول ما، كيف تتغلف المشكلاتُ بأسئلة في الفكر. وهنا أيضاً، من الضروري مواجهة الصورة الكلاسيكية للفكر بصورة أخرى، الصورة التي يقترحها هذا الانبعاث اليوم للأنطولوجيا.

لأن من أفلاطون إلى ما بعد الكَنْتيين، عَرَّفَت الفلسفةُ حركةَ الفكر على أنها انتقال معيَّن من الشَّرْطي إلى اليقيني. بل أن العملية الديكارتية، من الشك إلى اليقين، هي متنوعات لهذا الانتقال. ومتنوعات أخرى هي الانتقال من الضرورة الشرطية إلى الضرورة الميتافيزيقية في الأصل الجذري.، ولكن سبق وعُرِّف الجدلُ عند أفلاطون كما يلي: الذهاب من الفرضيات، الاستعانة بالفرضيات كما لو كانت وسائل، أي باعتبارها «مشكلات» للارتفاع وصولاً إلى المبدأ اللاشرطي (An-Hypothétique) الذي عليه أن يعيِّن حلَّ المشكلات كما حقيقة الفرضيات. نتجت عنه كلُّ بنية كتاب بارمنيدس، في شروط كهذه بحيث لم يعد ممكناً، على نحو ما جرى مع ذلك بخفة، أن ترى فيه لعبةً وتصديراً وتمريناً بدنياً وممارسةً شكليةً. وكَنْت نفسه هو أفلاطوني أكثر مما ظن، عندما انتقل من نقد العقل المحض الخاضع بأكمله للشكل الشرطي للتجربة الممكنة، إلى نقد العقل العملي حيث اكتشف، عن طريق المشكلات، الضرورةَ المحضة لمبدأ قاطع ما. بل بالأَحرى عندما أراد ما بعد الكَنْتيون أن يقوموا من غير انتقال ومن غير تغيير «النقد»، بتحويل الحكم الشرطي إلى حكم أطروحاتي[14] (Thétique). ليس إذاً

---

(14) عن أفلاطون، انظر: Platon, *République* ([s. l.: s. n., s. d.]), VI, 511 b,

«بإنشاء فرضيات لا تنظر إليها بوصفها مبادئ، ولكن في الحقيقة باعتبارها فرضيات، أي نقاط ارتكاز ووسائط للذهاب نحو مبدأ الكل وصولاً إلى اللاشرطي، ثَمّ ببلوغ هذا المبدأ، التمسك بِكُلّ النتائج التي تتعلق به، والنزول مجدداً نحو الخلاصة». ويفسّر هذا النصّ بعمق عند بروكلوس (Proclus) الذي جعل منه التعبير عن طريقة بارمنيدس (Parménide)، والذي استخدمه للتنديد بالتفسيرات الشكلية والشكوكية التي سبق وشاعت في زمنه: من الواضح أن الواحد كما هو موزَّع في فرضيات البارمنيدس، ليس كما هو الواحد اللاشرطي الذي يبلغه الجدلي، من فرضية إلى فرضية، والذي يقيس حقيقةَ كلّ واحدة، انظر: Proclus, = *Commentaire du Parménide* ([s. l.: s. n., s. d.]).

غيرَ مشروع تلخيصُ حركة الفلسفة على هذا النحو من أفلاطون إلى فيشته أو إلىً هيغل، مروراً بديكارت مهما كان تنوع فرضيات الانطلاق واليقينيات (Apodicticités) النهائية. على الأقل هناك شيء مشترك: نقطة الانطلاق التي وُجِدَت في «فرضية» ما، أي في قضية الوعي المتأثر بمُعامِل اللايَقين (وإن كان الشك الديكارتي)، ونقطة الوصول التي وجدت في اليقينية أو في أمر النظام الأخلاقي للغاية (الواحد - الخير عند أفلاطون، الله اللامخادع في الكوجيتو الديكارتي، مبدأ الأفضل عند لايبنتز، الأمر المطلق عند كَنْت، الـ «أنا» عند فيشته، «العلم» عند هيغل). والحال، يمس هذا المسارُ إلى الحد الأقصى، حركةَ الفكر الحقيقية، إلا أنه أيضاً هو ما يخونه إلى الحد الأقصى، ما يشوّهه إلى الحد الأقصى؛ مذهب الشرطية هذا، ومذهب الأخلاقية هذا المضاعفان، مذهب الشرطية العلموية هذا ومذهب الأخلاقية العقلانية هذا، يجعلان ما يقاربانه غير قابل للمعرفة.

إذا قلنا: لا تذهب الحركةُ من الشَّرطي إلى اليقيني، بل من الإشكالي إلى السؤال - يبدو في البداية أن الاختلافَ ضئيل جداً. ضئيل لاسيما أنه، إذا لم يكن اليقيني منفصلاً عن الأمر الأخلاقي، فليس السؤال، من جهته، منفصلاً عن أمر ما، وإن كان من صنف

= عن تحول الحكم الشرطي إلى حكم قاطع في فلسفات مايمون وفيشته، انظر: Martial Guéroult, *L'Evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vols., publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 50-51 (Paris: Société d'édition les belles lettres, 1930), vol. 1, pp. 127 ff.

عن هيغل والتحول المماثل، انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Le Rapport de l'en-soi et du pour-soi», «Le Rapport de la phénoménologie même et de la logique;», «L'Idée hégélienne de «science»» et «Le Passage de la proposition empirique à la proposition speculative» dans: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean Hyppolite (Paris: Aubier, [s. d.]).

آخر. مع ذلك هناك هوة بين هذه الصيغ، في تشبيه المشكلة بالفرضية، هناك خيانة للمشكلة أو للأمثول، السياق اللامشروع لاختزالهما إلى قضايا الوعي وإلى تمثلات المعرفة: يختلف الإشكاليُّ بطبيعته عن الشَرطي. ولا يختلط الموضوعاتي (Thématique) أبداً بالأطروحاتي (Thétique). والمُستعمَل في هذا الاختلاف هو كلُّ التقسيم وكلُّ التعيين وكلُّ المآل وكلُّ ممارسة الملكات في مذهب ما عموماً. كذلك يختلف الكلامُ جداً عن الهيئة اليقينية أو عن الهيئة ـ السؤال، لأن الأمر يتعلق بشكلين من الأوامر لا مثيل لهما على كلّ الوجوه. الأسئلة هي أوامر أو بالأحرى تعبِّر الأسئلةُ عن صلة المشكلات بالأوامر التي تصدر عنها. هل يجب أخذ مَثَل الشُّرطة (Police) لإظهار الطبيعة الأمرية للأسئلة؟ «أنا مَن يطرح الأسئلة»، ولكن في الحقيقة، سبق وتكلمت الـ «أنا» المتحللة للمستنطَق هي التي تتكلم من خلال جلادها. وتصدر المشكلاتُ أو المُثُل عن أوامر مغامِرة أو أوامر أحداث تَحْضُر بمثابة أسئلة. لهذا ليست المشكلاتُ منفصلةً عن سلطة مقررِّة، عن لِيَكُن (fiat) يجعل منا، عندما يعبرنا، كائنات نصف ـ إلهية. ألا يقول عالِم الرياضيات أنه سبق وكان من عرق الآلهة؟ في الطريقتين الرئيسيتين للانضمام والتكثيف تمارَس إلى أعلى نقطة سلطةُ القرار هذه، المؤسَّسة في طبيعة المشكلات التي ستُحَل، لأنها تبدو دائماً أنها معادلة قابلة أم لا للاختزال بالنسبة إلى جسم مثالي يضيفه عالم الرياضيات. قدرة لا متناهية بإضافة كم عشوائي: لم يعد يتعلق الأمر بلعبة على طريقة لايبنتز حيث، يختلط الأمرُ الأخلاقي للقواعد المتعينة مسبقاً بشرط مكان معطى يجب تنفيذه انطلاقاً من الفرضية (ex hypothesi). يتعلق الأمر بالأحرى، بضربة زهر النردّ، وبكُلّ السماء بما هي فضاء مفتوح، وبالقذفة باعتبارها قاعدة وحيدة، فالنقاط الفريدة هي على زهرة النرد. والأسئلة هي زهر النرد ذاته. والأمر هو القذفة.

المُثُل هي تركيبات إشكالية تنتج عن الضربات. هذا أن ضربة زهر النرد لا تهدف أبداً إلى تقويض الصدفة (السماء ـ الصدفة). وتقويض الصدفة، هو شطرة بحسب قواعد احتمالية حول عدة ضربات، بحيثُ إنَّ المشكلة سبق وجُزِّئَت إلى فرضيات، فرضيات الربح والخسارة، والأمر أخذ طابعه الإطلاقي في مبدأ اختيار الأفضل الذي يعيِّن الربحَ. تؤكِّد ضربةُ زهر النردّ، على العكس من ذلك، في مرة واحدة الصدفةَ، وتؤكد كلُّ ضربة من زهر النرد كلَّ الصدفة في كلّ مرة. لم يعد تكرارُ الضربات خاضعاً لبقاء فرضية بعينها، وليس لهوية قاعدة ثابتة. أن نجعل من الصدفة موضوع تأكيد، فهذا الأصعب، إلا أنه معنى الأمر والأسئلة التي يقذفها. وتصدر عنه المُثُل، كما تصدر الفرادات عن هذه النقطة العشوائية التي تكثّف في كلّ مرة، كلَّ الصدفة في مرة واحدة. يقال إننا حين ننسب الأصل الأمري للمثل إلى هذه النقطة، لا نفعل إلا إثارة العشوائي، مجرد عشوائية لعب طفل، الطفل ـ الإله.، ولكن هو سوء فهم ما يعنيه «التأكيد». لا وجود لعشوائي في الصدفة إلا كغير مؤكَّد، غير مؤكَّد كفاية كمقسَّم في فضاء، في عدد وتحت قواعد مُعَدّة لتجنبه. الصدفة هي مؤكَّدة كفاية، ولم يعد ممكناً للاعب أن يخسر، لأن كلَّ تركيب وكل ضربة تنتجه، هما بطبيعتهما مطابقان للموقع وللقيادة المتحركين من النقطة العشوائية. ماذا يعني إذاً تأكيد كلّ الصدفة كلّ مرة وفي مرة واحدة؟ يقاس هذا التأكيد بالتجاوب في الرنين بين المباينات الصادرة بضربة، والتي تشكّل مشْكلة لهذا الشرط. كلّ الصدفة إذاً هي في كلّ ضربة، وإن كانت هذه الضربة جزئية، وتحصل فيه في مرة واحدة، وإن كان التركيبُ الناتج موضوعَ تعيين متدرج. وتُجري ضربة زهر النرد حسابَ المشكلات، تعيينَ العناصر التفاضلية أو توزيعَ النقاط الفريدة المكوِّنة لبنية ما. تتشكل إذاً العلاقةُ الدائريةُ للأوامر بالمشكلات التي تصدر عنها.

ويكوّن الرنين حقيقةَ مشكلة ما بما هي كذلك، حيث يجري اختبار الأمر، وإن وُلِدَت المشكلةُ نفسها من الأمر. وتتأكّد الصدفةُ، ويقوّض كلُّ عشوائي في كلّ مرة. الصدفة المُؤكّدة، التباعد ذاته هي موضوع تأكيد في مشكلة ما. وتبقى الأجسامُ المثالية للانضمام التي تعيّن المشكلةَ مسلّمة إلى العشوائي، إذا لم يتجاوب الجسمُ الأساس في الرنين بإدماج كلّ المقادير التي يعبَّر عنها بواسطة المنضم. إن عملاً (Oeuvre) بشكل عام هو دوماً جسم مثالي في ذاته، جسم مثالي للانضمام. العمل هو مشكلة ولدت من الأمر، وكلما كان كاملاً وشمولياً بضربة واحدة كلّما تتعين المشكلة تدريجياً بما هي مشكلة. ويسمّى مؤلّف العمل مشغّل الأمثول. عندما طرح ريمون روسيل «معادلات الوقائع» كمشكلات للحل، وقائع أو أحداث مثالية تأخذ بالتجاوب في الرنين بتأثير ضربة أمر اللغة، وقائع هي ذاتها ليكن (Fiat). وعندما استقر الكثير من الروائيين المحدثين في هذه النقطة العشوائية، هذه «المهمة العمياء» الأمرية والمسائلة التي يتطور العمل (Oeuvre) انطلاقاً منها كمشكلة، بجعل سلاسلها المتباعدة، تتجاوب برنين بعضها البعض - فهم لا يعملون في رياضيات تطبيقية، وليس عندهم أية استعارة رياضية أو فيزيائية، إلا أنهم يقيمون هذا «العِلم»، العلم (mathesis) الكلي المباشر في كلّ ميدان، ويجعلون من العمل تعلماً أو تجريباً، وفي الوقت عينه، شيئاً من الشمولي في كلّ مرة، حيث توجد كلّ الصدفة مؤكدة في كلّ حالة، وفي كلّ مرة قابلة للتجديد، ربما من غير أن يبقى عشوائي ما، إطلاقاً[15].

---

(15) لنذكر مثلاً رواية فيليب سولرز (Philippe Sollers)، وهي: Philippe Sollers, = *Drame*, tel quel (Paris: Editions du seuil, 1965),

هذه السلطة المقرِّرة في قلب المشكلات وهذا الإبداع وهذه القذفة التي تجعلنا من عِرق الآلهة، ومع ذلك ليست لنا. الآلهة ذاتها هي خاضعة للضرورة (Ananké)، أي للسماء ـ الصدفة. لا تَصدر الأوامرُ أو الأسئلةُ التي تعبرنا عن الـ «أنا»، حتّى إنَّها ليست هنا لتسمعها. تخص الأوامرُ الوجودَ، فَكُلّ سؤال أنطولوجي، ويوزِّع «ما هو موجود» في المشكلات. الأنطولوجيا هي ضربة زهر النرد ـ فوضى كونية (chaosmos) من حيث يخرج الكون (cosmos). إذا كان لأوامر الوجود صلةً بالـ «أنا»، فذلك مع هذه الـ «أنا» المصدوعة التي تنقل صدعَها، وتعيد تكوينَه كلّ مرة، بحسب نظام الزمن. وتشكل الأوامرُ إذاً أفكارَ الفكرِ المحض، تفاضليات الفكر، في وقت واحد، ما لا يمكن أن يُفكَّر، إنما يجب أن يفكَّر، ولا يمكنه إلا أن يفكَّر، من وجهة نظر الممارسة المجاوزة. والأسئلة هي أشكال الفكر المحضة هذه للأفكار. وتعني الأوامرُ التي هي على شكل أسئلة إذاً، عجزي الأكبر، ولكن أيضاً هذه النقطة التي لا يتوقف موريس بلانشو عن التحدث عنها، هذه النقطة العشوائية والأصلية والعمياء والبلا رأس والبلا نطق التي تشير إلى «استحالة تفكير ما هو الفكر»، والتي تتطور في العمل بوصفه مشكلة، وحيث تتحول «اللاسلطة» إلى قدرة. بعيداً عن الإحالة إلى الكوجيتو باعتباره قضية الوعي، تتوجه

تتخذ هذه الرواية شعاراً لها صيغة لايبنتز: «بافتراض مثلاً أن أحدهم يضع كمية من النقاط على ورقة بمحض الصدفة... أقول إنه من الممكن إيجاد خطّ هندسي، يكون أفهومه ثابتاً وموحّد الشكل، بحسب قاعدة تجعل هذا الخط يمرّ بِكُلّ النقاط... «كلّ بداية الكتاب مبنية على صيغتين: «مشكلة» و«ناقصة». ترتسم سلاسلُ متصلة بنقاط فريدة في جسم الراوي، الجسم المثالي، «مُفَكِّراً بدلاً من أن يكون مرئياً». عن المهمة العمياء» بوصفها نقطة أصلية للعمل (oeuvre)، انظر: **Jean-Pierre Faye et Philippe Sollers, «Débat sur le roman,»** *Tel quel*, no. 17 (1964).

الأوامر إلى الـ «أنا» المصدوعة كما إلى لاوعي الفكر. لأن الـ «أنا» تمتلك الحق بلاوعي من دونه لن تفكّر أبداً، وخصوصاً لن تفكّر التفكيرَ (cogitandum) المحض. وخلافاً لما تنطقه قضيةُ الوعي المسطَّحة، لا يفكِّر الفكرُ إلا انطلاقاً من لاوعي ما، ويفكر هذا اللاوعيَ في الممارسة المجاوزة. أيضاً لا تفعل المُثُلُ التي تصدر عن أوامر، بعيداً عن كونها خواص أو صفات جوهر مفكِّر، إلا الدخول والخروج بواسطة صدع الـ «أنا» هذا الذي يجعل دوماً آخر يفكِّر فيَّ، والذي عليه أن يكون هو ذاتُه مفكَّراً. الأول في الفكر هو السرقة. بالتأكيد يمكن للعجز أن يبقى عجزاً، إلا أنه وحده أيضاً، يمكن رفعه إلى أعلى قدرة. هذا بالضبط ما فهمه نيتشه بإرادة القدرة: هذا التحول الأمري الذي يتخذ العجزَ ذاتَه موضوعه (كن جباناً، كسولاً، مطيعاً إذا أردت! شرط أن) ـ ضربة زهر النردّ هذه القادرة على تأكيد كلّ الصدفة، هذه الأسئلة التي تعبرنا في الساعات الحارة أو الجليدية، هذه الأوامر التي تكرّسنا للمشكلات التي تقذفها. لأن «هناك شيء لا يُختزَل إلى عمق الروح: كتلة متراصة من القدر (Fatum) من القرار الذي سبق واتُّخِذ حول كلّ المشكلات، في قياسها وصلتها بنا. وفي الوقت نفسه، حقّ نمتلكه ببلوغ بعض المشكلات، كما بصمتها على النار الحمراء المسجلة على أسمائنا»[16].

* * *

ولكن كم تبدو الإجابةُ مخَيِّبَةً. سألنا ما هو أصل المُثُل من أين تأتي المشكلات، ونثير ضربات زهر النرد وأوامر الصدفة وأسئلتها،

(16) Friedrich Wilhelm Nietzsche, (*Musarion-Ausgabe)* ([s. l.: s. n., s. d.]), XVI, p. 35.

بدلاً من مبدأ يقيني، نقطة عشوائية حيث الكل يفقد الأساس بدلاً من أن يكون له أساس صلب. ونعارض هذه الصدفة بالعشوائي حين يؤكِّد ويؤكِّد أمرياً، ويؤكِّد على هذا النمط الخاص جداً من السؤال. غير أننا نقيس هذا التأكيد ذاته، بالنسبة إلى تجاوب الرنين الذي ينشأ بين العناصر الإشكالية الناتجة عن ضربة زهر النرد، في أية دائرة ندور، حتّى إننا لا يمكننا أن نتحدث عن الأصل بشكل مغاير؟ ميَّزْنا أربع هيئات: الأسئلة الأمرية، الأنطولوجية، المشكلات الجدلية أو الموضوعات التي تخرج منها، الميادين الرمزية لقابلية الحل حيث تعبّر هذه المشكلاتُ عن ذاتها «علمياً»، في ضوء شروطِها، الحلول التي تتلقاها في هذه الميادين، وهي تتجسد في راهنية الحالات. ولكن في الأصل ما هي هذه الأوامر النارية، هذه الأسئلة وهي بدايات العالم؟ إذ إن كلّ شيء يبدأ في سؤال ما، ولكن لا يمكن القول إن السؤال نفسَه يبدأ. ألا يمتلك السؤالُ، كما هي حال الأمر الذي يعبِّر عنه، أصلاً مغايراً للتكرار؟ ويعود إلى مؤلّفين كبار من عصرنا استعمال هذه الصلة الأعمق للسؤال بالتكرار (هايدغر، بلانشو). وهذا لا يعني أنه يكفي مع ذلك تكرارُ السؤال عينه الذي عُثِر عليه سليماً في النهاية، حتّى لو كان ماذا بشأن الوجود؟ فإنها ضرباتُ زهر النرد السيئة التي تندرج في الفرضيات عينها (ممثِّلةً قضايا الوعي أو آراء حس مشترك ما)، والتي تقترب نسبياً من المبدأ اليقيني عينه (ممثِّلة تعيين الربح). لا يكرر اللاعبون السيئون إلا من شدّة شطر الصدفة إلى عدة ضربات. على العكس من ذلك، تؤكِّد الضربة الجيدة لزهر النرد كلَّ الصدفة في مرة واحدة. وهنا ماهية ما يسمّى سؤال، ولكن هناك عدةُ ضربات زهر النرد، وتتكرر ضربة زهر النرد ولكن تأخذ كلُّ ضربة الصدفةَ في مرة واحدة، وبدلاً من أن تمتلك المختلف، التركيبات المختلفة، كنتيجة الـ «عينه»، فإنها تمتلك الـ «عينه» أو التكرار باعتباره نتيجة المختلفَ. بهذا المعنى

التكرار المتشارك في الجوهر مع السؤال هو مصدر «تربيك» المُثُل. ليس تفاضليُّ الأمثول ذاته منفصلاً عن سياق التكرار الذي سبق وحدد ضربة زهر النرد. هناك في الحساب تكرار، هناك في المشكلات تكرار يعيد هو ذاتُه تكرارَ الأسئلة أو الأوامر التي تنتج عنها. ولكن هنا أيضاً ليس تكراراً عادياً. العادي هو التمديد، الاستمرار، طول الزمن هذا الذي يتمدد في الديمومة: تكرار عارٍ (يمكنه أن يكون منقطعاً، إلا أنه يبقى في الأساس تكرار الـ «عينه»). والحال مَن الذي يُمدِّد على هذا النحو؟ فرادة ما، وصولاً إلى مجاورة فرادة أخرى. على العكس من ذلك، إن استعادة الفرادات بعضها في البعض الآخر، وتكثيف الفرادات بعضها في البعض الآخر، سواء في المشكلة عينها أو في الأمثول عينه، كما من مشكلة إلى أخرى، ومن أمثول إلى آخر، تحدِّد القدرةَ غير المألوفة للتكرار، التكرار المكسو الأعمق من التكرار العاري. ويعني التكرارُ قذف الفرادات هذا، دوماً في صدى، في تجاوب رنين، يجعل من كلّ واحد قرينَ الآخر، من كلّ كوكبة إعادةَ توزيع للأخرى. ويعود إلى الـ «عينه» القول، على مستوى المشكلات، أن التكرارَ المكسو هو أعمق، وعلى مستوى الأسئلة التي يصدر عنها، أن التكرار ينتج عن المختلف.

بيَّن هايدغر كيف يتطور تكرارُ السؤال ذاتُه في ربط المشكلة بالتكرار: «نفهم بتكرار مشكلة أساسية ما، إنجازَ إمكانيات تخبئها. لتطوير هذه الإمكانيات أثر، هو تحويل المشكلة المعتبَرة، وبهذا، حفظ مضمونها الأصيل لها. ويعني حفظُ مشكلة ما تحريرَ القوة الداخلية، وهي مصدر ماهيتها، وتجعلها ممكنة كمشكلة، والإبقاء عليها. ليس إذاً تكرارُ إمكانيات مشكلة ما مجرد استعادة للمقبول عادة حول هذه المشكلة. يمنع الممكنُ المفهوم إذاً كلَّ تكرار حقيقي،

وبهذا كلّ علاقة بالتاريخ. . . (على تفسير جيد على العكس من ذلك، أن يقرِّر) إذا كان فهمُ الممكن الذي يسيطر على كلّ تكرار قد دُفِع بشكل كاف، وإذا كان على مستوى ما يدعو حقيقة إلى التكرار»[17]. ما هو هذا الممكن داخل المشكلة الذي يتعارض مع إمكانيات وعيه أو قضاياه، ومع الآراء المقبولة عادةً مشكِّلةً فرضيات؟ لا شيء آخر إلا كمونية الأمثول، افتراضيته بالقوة القابلة للتعيين. من هنا هايدغر نيتشوي. عن ماذا يقال التكرار في العَوْد الأبدي، باستثناء إرادة القدرة، عالم إرادة القدرة، أوامره، ضربات زهر نرده، والمشكلات الناجمة عن القذفة؟ لا يعني التكرارُ في العَوْد الأبدي أبداً الاستمرار والإدامة والتمديد، ولا حتّى العودة المنقطعة لشيء قادر على الأقل على التمدد في دورة جزئية (هوية ما، أنا فاعل ما، أنا ما)، ولكن على العكس من ذلك، فإن استعادة الفرادات السابقة على الفردية التي تفترض في البداية، ليكون ممكناً إدراكُها بما هي تكرار، تحلل كلّ الهويات القائمة مسبقاً. كلُّ أصل هو فرادة، كلّ فرادة هي بدء على خطّ أفقي، خطّ النقاط العادية حيث يمتد، كما إلى كثير من الإعادات أو النسخ التي تشكل لحظات تكرار عار. إلا أنها إعادة بدء على خطّ عامودي يكثّف الفرادات، وحيث يُنْسَج التكرارُ الآخرُ، خطُ إثبات الصدفة. إذا كان «الكائنُ» في البداية اختلافاً وبدءاً، فالوجود هو نفسُه تكرار، إعادة بدء الكائن. التكرار هو الـ «مزوِّد» بالشرط الذي يؤصّل أوامر الوجود. هذا هو دوماً إبهامُ أفهوم الأصل، وسبب خيبتنا السابقة: لا يُنسَب إلى أصل إلا في عالم يندد بالأصلي كما بالنسخة، أصلٌ لا يَنْسِب أساساً إلا في عالم سبق وجرى ترسيبه في اللاأساس الكلي.

---

(17) Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, traduit par Waehlens et Biemel (Paris: N. R. F., [s. d.]), p. 261.

وتصدر عنه نتيجة أخيرة تخص مكانةَ السلب(*). هناك (لا ـ وجود)، ومع ذلك ليس هناك سلبي أو سلب. هناك (لا ـ وجود) ليس أبداً وجود السلبي، بل وجود الإشكالي. يمتلك هذا الـ (لا) ـ وجود، هذا الـ (؟) ـ وجود رمزَ 0/0. لا يشير الصفر هنا إلا إلى الاختلاف وتكراره. في الـ «لا» (NE)، المسماة زائدة التي يجد علماء النحو كثيراً من العناء لتفسيرها، نعثر على هذا الـ (لا) ـ وجود، الذي يقابل شكل حقل إشكالي ما، وإن نزعت نمطيات القضية إلى تشبيهه بـ (لا ـ وجود) سلبي: تظهر «لا» (NE) زائدة دوماً في القضية، بالنسبة إلى أسئلة مطوَّرة إلى مشكلات، كما الشاهد على هيئة نحوية خارج القضايا. والسلبي وهم: إنه فقط ظلّ المشكلات. رأينا كيف تغطت المشكلةُ بالضرورة بالقضايا الممكنة المقابلة لحالات الحل. في حين أنها بدلاً من أن تُدرَك كالمشكَلة، لم تعد تظهر إلا كفرضية، سلسلة فرضيات. وتُحَصَّن كلُّ واحدة من هذه الفرضيات بما هي قضية للوعي، بقرين سلبي: إذا كان الواحدُ موجوداً، وإذا لم يكن الواحدُ موجوداً. . . إذا كان الطقس جميلاً، وإذا لم يكن الطقس جميلاً. . . السلبي وهم، لأن شكلَ السلب يظهر مع القضايا التي لا تعبِّر عن المشكلة التي تتعلق بها إلا بتشويهها، وهذا بإخفاء بنيتها الحقيقية. ما أن تُترجَم المشكلةُ في فرضية، يضاعَف كلُّ تأكيد شرطي بسلب ما، يمثّل الآن حال المشكلة المخدوعة بظلها. لا وجود لأمثول خاص بالسلبي، وليس أيضاً لفرضية في الطبيعة، وإن عملت الطبيعةُ بواسطة المشكلة. لهذا لا طائل من تصوُّر السلبي كحصر منطقي أو تعارض واقعي. لنأخذ الأفاهيم السلبية الكبيرة، للمتكثر بالنسبة إلى الواحد، وللفوضى

(*) السلب عند دولوز هو الصورة المقلوبة للاختلاف، أي أن السلبي هو اختلاف مقلوب.

بالنسبة إلى النظام، وللعدم بالنسبة إلى الوجود: لا يختلف تفسيرها كحد أقص للتقهقر أو كفرضية مضادة لفرضية ما. في الأكثر نجد أن السياقَ مؤسَّس، حيناً في الجوهر التحليلي لله، وحيناً آخر في الشكل التوليفي للـ «أنا». ولكن الله أو الـ «أنا» هو الـشيء عينه. وفي الحالتين نبقى في العنصر الشرطي لمجرد المفهوم الذي تُشْتَمَل فيه، حيناً كلّ الدرجات اللامتناهية لتمثل «هو هو»، متطابق، وحيناً آخر، التعارض اللامتناهي لتمثلَين متضادَّين. ليست أشكال نقد السلبي إذاً أبداً حاسمة، مادامت تثير حقوق مفهوم أول (الواحد، النظام، الوجود)، وكذلك أيضاً مادامت تكتفي بترجمة التعارض إلى الحصر. ليس نقدُ السلبي فعّالاً إلا بالتنديد بلا اختلاف التعارض والحصر، ومن هنا التنديد وكذلك بالعنصر المفهومي الشرطي الذي يحفظ بالضرورة الواحدَ أو الآخر، وحتّى الواحد في الآخر. باختصار، يجب أن يساق نقد السلبي، انطلاقاً من الأمثول، من العنصر المثلاني والتفاضلي والإشكالي. ويندِّد أفهومُ الكثرة في وقت واحد، بالواحد والمتكثر، حصر الواحد بالمتكثر وتَعارُض المتكثر بالواحد. ويندِّد التنوعُ في وقت واحد بالنظام وبالفوضى، ويندد الـ (لا) ـ وجود، الـ (؟) ـ وجود، في وقت واحد، بالوجود وبالـ (لا ـ وجود). في كلّ مكان، يجب فكّ تواطؤ السلبي مع الشرطي لصالح ربط أعمق للإشكالي بالاختلاف. يتكوَّن الأمثولُ في الواقع من صلات متبادلة بين عناصر تفاضلية، متعينة بشكل تام في هذه الصلات التي لا تضم أبداً أيَّ تعبير سلبي، أو أية علاقة تخص السلبية. كم تبدو فظة التعارضات والنزاعات والتناقضات في المفهوم، ثقيلة الوزن وثقيلة القياسات التقريبية، بالنسبة إلى الآليات التفاضلية الدقيقة التي تميز الأمثول ـ الخفيف. علينا أن نخصص اسم إيجابية لنشير إلى مكانة الأمثول المتكثر هذه أو تماسك الإشكالي هذا. وفي كل مرة، علينا أن نراقب الطريقةَ التي يقترب بها هذا الـ (لا) ـ وجود الإيجابي بشكل كامل من (لا ـ وجود)

سلبي ما، ويميل إلى الاختلاط بظله، إلا أنه يجد فيه تشويهَه الأعمق لصالح وهم الوعي.

لنأخذ مثلاً يثار غالباً اليوم، الأمثول الألسني. يمتلك الأمثولُ الألسني بشكل يقيني، كما تعرّفه الصواتة (Phonologie)، كلَّ سمات البنية: حضور العناصر التفاضلية المسماة لوافظ (Phonèmes)، والمقتطَعةً من التيار الطنان المستمر، وجود الصلات التفاضلية (علامات مميِّزة) المعيِّنة لهذه العناصر تبادلياً وبشكل تام، قيمة النقاط الفريدة التي تستوعبها اللوافظُ في هذا التعيين (خصوصيات ملائمة)، سمة كثرة نسق اللغة المكوَّن على هذا النحو، وسمته الإشكالية التي تمثّل موضوعياً مجموعَ المشكلات التي تطرحها اللغةُ على ذاتها هي نفسها، وتحلّها في تكوين الدلالات، السمة اللاواعية وغير الراهنة والافتراضية بالقوة، للعناصر والصلات، وحال مجاوزتها ومحايثتها المزدوجة للأصوات المتمفصلة الراهنة، الترهين المزدوج للعناصر التفاضلية، التجسيد المزدوج للصلات التفاضلية في وقت واحد، في اللغات المتنوعة وفي تنوع الأجزاء الدالة على لغة بعينها (تخالف)، وتجسد كلُّ لغة بعضَ تنوّعات الصلة وبعض النقاط الفريدة، تكامل المعنى مع البنية، والتكوين مع البنية، كتكوين متلق ينكشف في هذا الترهين. ـ والحال، رغم كلّ هذه المظاهر التي تحدد كثرةً إيجابيةً بامتلاء، يحصل بشكل ثابت، أن الألسنيين يتكلمون بتعابير سلبية، ويشبّهون الصلات التفاضلية بين اللوافظ بصلات تعارض. ربما يقال إنه ليست هنا فقط مسألة مفردات اصطلاحية، وأن «تعارض» وُضِع من أجل الترابط. وصحيح في الواقع، أن أفهوم التعارض عند علماء الصواتة يظهر بشكل فريد متعدداً وقد جُعِل نسبياً، لأن كلَّ لافظ يقيم عدة تعارضات متميزة مع لوافظ أخرى، من وجهات نظر مختلفة. مثلاً، في تصنيف تروبتزكوي (Troubetzkoï)، يوزِّع

التعارض المبتور إلى درجة عالية، إلى تنوعات صلات متعايشة، لم تعد موجودة بما هي تعارض، بل بالأحرى كآلية تفاضلية معقَّدة أو مُربَكة. لا يعثر فيها الهيغلي على صغيره، أي على وحدة شكل التناقض الكبير. مع ذلك، نحن نلامس نقطةً ماهوية: هنا كما في مكان آخر، في الصواتة كما في مجالات أخرى وفي مُثُل أخرى، يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان ممكناً الاكتفاء بتعديد التعارض، أو بتعيين تضافري للتناقض، وبتوزيعها إلى صور متنوعة ما تزال تَحفظ رغم كلّ شيء، شكلَ السلبي. يبدو لنا أن التعدد هو فكر أكثر خطورة وأكثر جذباً: لا نفتت من غير أن نقلب. وليس اكتشاف تعديد التعارضات المتعايشة، في كلّ ميدان، منفصلاً عن اكتشاف أعمق، اكتشاف الاختلاف الذي يندد حتّى بالسلبي وبالتعارض بوصفهما مظهرين، بالنسبة إلى الحقل الإشكالي لكثرة إيجابية[18]. لا نعدّد التعارضَ من غير أن نغادر ميدانَه، ونَدخل في كهوف الاختلاف

(18) لم يذهب أحد أبعد من غبريال تارد (Gabriel Tarde) في تصنيفه للتعارضات المتكثرة، الصالحة في كلّ ميدان: شكلياً: تعارضات ساكنة (تناظرات) أو دينامية، تعارضات دينامية متتابعة (إيقاعات) أو متزامنة، تعارضات متزامنة خطية (قطبيات) أو مشعة. مادياً: تعارضات سلسلة كيفية، أو كمية، كمية بالدرجة، أو بالقوة، انظر: Jean Gabriel Tarde, *L'Opposition universelle: Essai d'une théorie des contraires* (Paris: Alcan, 1897).

بدا لنا تارد أنه الوحيد الذي استخلص نتيجة تصنيف كهذا: التعارض، بعيداً عن أن يكون مستقلاً ذاتياً، وبعيداً عن أن يكون أقصى الاختلاف، هو تكرار أدنى بالنسبة إلى الاختلاف ذاته. من هنا وضعية الاختلاف بوصفه واقع حقل افتراضي متكثر، وتعيين السياق المصغر في كلّ ميدان، بما أن التعارضات ليست إلا نتائج موجَزة أو سياقات مبسَّطة ومضخَّمة. حول تطبيق وجهة النظر هذه على اللغة ومبدأ ألسنية مصغَّرة، انظر: Jean Gabriel Tarde, *Les Lois sociales* (Paris: Alcan, 1898), pp. 150 ff.

يبدو أن جورج غورفيتش (Georges Gurvitch) عثر في أمور كثيرة على إيحاء قريب من إيحاء تارد، انظر: Georges Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, nouvelle bibliothèque scientifique (Paris: Flammarion, 1962).

التي تجعل إيجابيتها المحض تتجاوب في الرنين، والتي ترفض التعارض بوصفه ثقب ظلّ مرئي فقط من الخارج.

لنعد إذاً إلى الأمثول الألسني: لماذا اللحظة التي اكتشف فيها سوسور (Saussure) أنه «ليس هناك في اللغة إلا اختلافات»، أضاف أن هذه الاختلافات هي بلا حدود إيجابية»، «سلبية أبدياً»؟ لماذا اعتبر تروبتزكوي بمثابة مبدأ مقدس، أن «فكرة الاختلاف» المكوِّنة للغة «تفترض فكرةَ التعارض»؟ الكل يبيّن العكس. أليست طريقةً لإعادة إدخال وجهة نظر الوعي والتمثل الراهنين في ما يجب أن يكون استكشافاً مجاوزاً لأمثول اللاوعي الألسني، أي أعلى ممارسة للكلام بالنسبة إلى النقطة صفر من اللغة؟ عندما نفسر الاختلافات بوصفها سلبية تبعاً لمقولة التعارض، ألم يسبق وكنا من جهة مَن يسمع، وحتّى مَن لم يسمع جيداً، من يتحيّر بين عدة تفسيرات راهنة ممكنة، ومن يحاول أن «يتعرف» فيها إلى ذاته بإقامة تعارضات، الجهة الصغيرة من اللغة، وليس جهة من يتكلم ومن يحدِّد المعنى؟ ألم يسبق وخُنَّا طبيعةَ لعبة اللغة، أي معنى هذا التركيب، هذه الأوامر أو ضربات زهر النرد الألسنية هذه التي، كما هي حال أصوات أرتو (Artaud)، لا يمكن أن يستوعبها إلا مَن يتكلم في الممارسة المجاوِزة؟ باختصار، لا تبدو لنا أبداً ترجمة الاختلاف إلى التعارض، أنها تتعلق بمجرد سؤال مفردة أو اصطلاح، ولكن بماهية اللغة والأمثول الألسني. عندما نقرأ الاختلافَ بوصفه تعارضاً، نكون قد حرمناه من سماكته الخاصة به حيث يؤكِّد إيجابيتَه .ينقص الصواتة الحديثة بُعدٌ يمنعها من أن تلعب مع الظلال على مسطح وحيد. من زاوية ما، هذا ما لم يتوقف عن قوله الألسني غوستاف غيّوم (Gustave Guillaume)، في كلّ عمله الذي بدأنا اليوم بإدراك أهميته. لأن التعارض لا يُعْلِمُنا إطلاقاً عن طبيعة ما من المفروض أنه

يعارض. ويمتلك انتقاء اللوافظ في هذه اللغة أو تلك قيمةً ملائمةً، ليست منفصلة عن الكليمات بما هي عناصر بناء نحوي. والحال، فإن الكليمات التي تجعل المجموع الافتراضي للغة يتدخل لجهتها، هي موضوع تعيين متدرج يَعمل بـ «العتبات التفاضلية»، ويتضمن زمناً منطقياً محضاً قادراً على قياس التكوين أو الترهين.

ويحيل التعيينُ المتبادلُ الشكليُ للوافظ إلى هذا التعيين المتدرج الذي يعبِّر عن فعل النسق الافتراضي على المادة اللفظية. وفقط عندما نأخذ الكليمات بشكل تجريدي، أي عندما يُختزَل الافتراضيُ إلى مجرد ممكن، فيكون لصلاتها الشكل السلبي لتعارض فارغ، بدلاً من إتمام وضعيات تفاضلية حول عتبة ما. إن إحلال مبدأ وضعية تفاضلية محل تعارض تميزي هو الإسهام الأساسي لعمل غيّوم[19] (Guillaume). ويحصل هذا الاستبدالُ حين لا يُمَدِّد الصرفُ فقط الصواتةَ، بل يُدخِل قيماً إشكاليةً حصرياً، تعيِّن الانتقاءَ الدال للّوافظ. بالنسبة إلينا، من وجهة النظر الألسنية هذه، يجد اللاكونُ تأكيد فصله الضروري: من ناحية، في «لا» (NE) أمكن تسميته «شقاقيّاً»، مبايناً أو تفاضليّاً وليس سلبياً، يجب أن يُكْتَب «لا» الإشكالي (لا) ـ

(19) Gustave Guillaume, *Conférences de l'institut de linguistique de l'institut de Paris* (Paris: [s. n.], 1939),

نجد عرضاً وتفسيراً لعمل غيوم في الكتاب الرائع لإدموند أورتيغ (Edmond Ortigues)، انظر: Edmond Ortigues, *Le Discours et le symbole* (Paris: Aubier, 1962).

كذلك عن الـ «لا (Ne)» الزائدة وعن السلب، المصدر المذكور، ص 102-109، وانظر أيضاً: Jacques Damourette et Edouard Pichon, *Des Mots à la pensée: Essai de grammaire de la langue française* (Paris: d'Astrey, 1911-1952), vol. 6, chapitres 4 et 5,

ويعود إلى جاك داموريت (Jacques Damourette) وإدوارد بيشون (Edouard Pichon) التمييز بين «الشقاقي» و«الساقط بمرور الزمن».

وجـود، أو (؟) ـ وجـود. مـن نـاحـيـة أخـرى، فـي «لا»[*] (PAS) المسمّى «فات زمنه» الذي يجب أن يُكتَب (لا ـ وجود)، إلا أنه يشير فقط، في القضية المتولدة، إلى نتيجة السياق السابق. في الحقيقة، ليس الـ «لا» (NE) الزائد الذي يقدم حالة خاصة من السلب غير المفسَّر كفاية. وعلى العكس من ذلك، إن الـ «لا» (NE) الزائد هو المعنى الأصلي، بحيثُ إنَّ لا السلب (PAS) ينتج عنه، إلا أنه ينتج في وقت واحد، بوصفه نتيجة ضرورية ووهم لا يمكن تجنبه. ينقسم «لا...لا» (NE...PAS) إلى «لا» (NE) إشكالي و«لا» (PAS) سلبي، كما إلى هيئتين تختلفان بطبيعتهما، بينما لا تجذب الثانيةُ الأولى إلا بخيانتها.

وتكوين السلبي هو الآتي: تأكيدات الوجود هي عناصر جينية، على شكل أسئلة أمرية، تتطور في إيجابية المشكلات. وقضايا الوعي هي بمثابة تأكيدات متولدة تشير إلى حالات حلّ. ولكن بالضبط، لِكُلّ قضية قرين سلبي، يعبِّر عن ظلّ المشكلة في ميدان الحلول، أي عن الطريقة التي تبقى بها المشكلة من خلال الصورة المشوَّهة التي يعطيها عنها التمثل. تدلّ صيغةُ «هذه ليست الحالة» على أن فرضيةً ما تنتقل إلى السلبي إذا لم تمثِّل الشروطَ التامة راهنياً لمشكلة ما، والتي تقابلها على العكس من ذلك، قضيةٌ أخرى. السلبي هو إذاً ظلُّ الإشكالي الذي يدور حول مجموعة القضايا التي يشتملها الإشكاليُّ بما هي حالات. وكقاعدة عامة، يبقى نقدُ السلبي غير فعّال مادام يتخذ شكلَ تأكيد جاهز في القضية. وليس نقدُ السلبي جذرياً ولا هو مؤسس كما يجب إلا عندما يُجري تكويناً للتأكيد، ويُجري بالتزامن تكوينَ مظهر سلب. لأن الأمر يتعلق بمعرفة كيف يمكن للتأكيد أن يكون هو ذاته متكثراً، أو كيف يمكن للاختلاف بما هو

(*) يستعمل الفرنسيون نفيين في الجملة هما Ne وPas ليعبروا عن نفي واحد فقط.

كذلك، أن يكون موضوع تأكيد محض. هذا ليس ممكناً إلا حين يَنْتُج التأكيدُ بما هو نمط القضية، انطلاقاً من عناصر جينية خارج القضايا (الأسئلة الأمرية أو التأكيدات الأنطولوجية الأصلية)، ثمّ «بإنجاحها» من خلال المشكلات وبتعيينها بالمشكلات (المُثُل الإشكالية أو الكثرات، الإيجابيات المثلانية). بهذه الشروط، يجب في الواقع القول أن السلبي في القضية يمكث إلى جانب التأكيد، ولكن فقط بمثابة ظلّ المشكلة التي من المفروض أن القضية تجيب عنها، أي بمثابة ظلّ الهيئة الجينية التي تُنتِج حتّى التأكيد.

تحتوي المثلُ على كلّ تنوعات الصلات التفاضلية، وكل توزيعات النقاط الفريدة المتعايشة في أنظمة مختلفة و«مرتبكة» بعضها في البعض الآخر. عندما يترهّن المحتوى الافتراضي للأمثول، تتجسد تنوعاتُ الصلات في الأنواع المتميزة، وتتجسد بالترابط، النقاطُ الفريدة التي تقابل قيمَ تنوع ما، في الأجزاء المتميزة التي يتسم بها هذا النوع أو ذاك. مثلاً أمثول اللون هو كالضوء الأبيض الذي يربك في ذاته العناصر والصلات الجينية من كلّ الألوان، ولكن الذي يترهن في الألوان المختلفة وفضاءاتها المتتالية، أو أمثول الصوت، كما الضجيج الأبيض. هناك كذلك مجتمع أبيض، لغة بيضاء (اللغة التي تحتوي في افتراضيتها بالقوة على كلّ اللوافظ والصلات المهيّأة للترهن في اللغات المتنوعة وفي الأجزاء البارزة للغة عينها). مع الترهين، يأخذ إذاً مكان التمييزات المثلانية الجارية، نمط جديدٌ من التمييز، النوعي والتجزيئي. نسمي تفاضلاً (Différentiation) تعيينَ المحتوى الافتراضي للأمثول. ونسمي تخالفاً (Différenciation) ترهينَ هذه الافتراضية في أنواع وأجزاء متميزة. ودوماً بالنسبة إلى مشكلة مفاضَلة (Différentié)، وبشروط مشكلات مفاضَلة (Différentiées)، يجري تخالفُ الأنواع والأجزاء، بوصفها مقابلة

لحالات حلّ المشكلة. ويشترط دوماً حقلٌ إشكالي تخالفاً ما، داخل الوسط حيث يتجسد. عندها كلّ ما نريد قوله هو أن السلبيَّ لا يظهر لا في سياق التفاضل ولا في سياق التخالف. يجهل الأمثولُ السلبَ. ويختلط السياقُ الأول بوصف إيجابية محضة ما، بحسب نمط المشكلة حيث تتحدد صلاتٌ ونقاطٌ، مواقعُ ووظائفُ، وضعياتٌ وعتباتٌ تفاضلية، وتستبعد كلَّ تعيين سلبي وتجد مصدرها في عناصر تأكيد جينية أو مُنْتِجة. ويختلط السياقُ الآخرُ بإنتاج التأكيدات المولَّدة المتناهية التي تتناول الحدودَ الراهنة وتحتل هذه المواقعَ والوضعيات، وتتناول العلاقاتِ الواقعيةَ المجسِّدةَ لهذه الصلات وهذه الوظائف. تظهر أشكالُ السلبي في الحدود الراهنة والعلاقات الواقعية، ولكن فقط باعتبارها مقطوعة عن الافتراضية التي ترهّنها وعن حركات ترهينها. عندها وعندها فقط تظهر، التأكيدات المتناهية محصورةً في ذاتها، ومتعارضةً بعضها مع البعض الآخر، وهي تقاسي من النقص أو الحرمان بالنسبة إلى ذاتها. بإيجاز، السلبي هو دوماً مشتق وممثَّل، وليس إطلاقاً أصلياً ولا حاضراً. وسياق الاختلاف والتخالف هو دوماً أول بالنسبة إلى سياق السلبي والتعارض. ويذكّر بحق شارحو ماركس الذين يشددون على اختلاف ماركس الأساسي مع هيغل، أن مقولةَ التخالف داخل كثرة اجتماعية (تقسيم العمل) تحل في كتاب **رأس المال** (*Capital*) محل المفاهيم الهيغلية للتعارض، والتناقض والاستلاب ـ التي تشكل فقط حركةَ المظهر، ولا قيمة لها إلا بالنسبة إلى الآثار المجردة المنفصلة عن المبدأ وعن الحقيقية لإنتاجها(20). طبعاً على فلسفة الاختلاف أن

---

(20) Althusser, *Lire Le Capital*. Sur la nature et le rôle des concepts d'opposition, de Contradiction et d'aliénation, cf Rancière, t. 1, [et al.] pp. 141 sq.

تخشى هنا الانتقالَ إلى خطاب نفس جميلة ما: اختلافات، ولا شيء إلا اختلافات، في تعايش هادئ في أمثول المواقع والوظائف الاجتماعية... إلا أنه يكفي اسم ماركس لصونها من هذا الخطر.

تتلقى مشكلاتُ مجتمع ما، كما هي متعينة في البنية التحتية تحت شكل العمل المسمّى «مجرداً»، حلاً بواسطة سياق الترهين أو التخالف (تقسيم العمل العيني). ولكن في الوقت الذي يستمرّ فيه ظلُ المشكلة حول مجموع الحالات المخالَفة المشكِّلة للحل، تحيل هذه الحالات عن المشكلة ذاتها صورةً مزوّرة. لا يمكن حتّى القول إن التزوير يأتي فيما بعد، فهو يواكب الترهينَ ويتضاعف به. وتنعكس المشكلةُ دوماً في المشكلات الزائفة، في الوقت نفسه الذي تُحَل فيه، وإن تبيَّنَ بشكل عام أن الحلَ قد أفسِد بزيف غير منفصل عنه. مثلاً التيمية (Fétichisme)، بحسب ماركس هي «عبثية»، وهم الوعي الاجتماعي، شرط أن نفهم بهذا، ليس وهما ذاتياً يولد من الوعي، بل وهماً موضوعياً، وهماً متعالياً مولوداً من شروط الوعي الاجتماعي في سياق الترهين. هناك أناس يرتبط كلُّ وجودهم الاجتماعي المخالَف بمشكلات كاذبة يعيشون منها، وآخرون الذين يستمرّ وجودهم الاجتماعي بأكمله في هذه المشكلات الكاذبة التي يقاسون منها، والتي يملأون وضعياتها المقلَّدة. تظهر كلُّ أشكال اللا ـ معنى في الجسم

حول ترسيمة «مشكلة-تخالف» بما أنها مقولة من التاريخ، نحيل إلى أرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، وهو في الحقيقة غير مشبوه بالماركسية: «يمكننا أن نقول إن مجتمعاً يواجه في مجرى وجوده سلسلة من المشكلات التي على كلّ عضو أن يحلها بنفسه بأفضل ما في وسعه. ويتخذ منطوقُ كلّ واحدة من هذه المشكلات شكلَ تحدٍ، يجب تلقّيه باعتباره اختباراً. من خلال هذه السلسلة من الاختبارات، يتخالف أعضاءُ هذا المجتمع تدريجياً البعض عن البعض الآخر»، انظر: Arnold Toynbee, *L'Histoire un essai d'interprétation*, traduit par Julia (Paris: N. R. F., [s. d.]), p. 10.

الموضوعي للمشكلة الكاذبة: أي تزييفات التأكيد، سوء التركيبات الخلقية للعناصر والصلات واختلاطات البارز مع العادي. لذلك التاريخ هو سياق المعنى كما هو حيز اللا ـ معنى والحماقة. تفلتُ المشكلات بطبيعتها من الوعي، ويعود إلى الوعي بأن يكون وعياً زائفاً. والتيمية هي الموضوع الطبيعي للوعي الاجتماعي كحس مشترك أو تحقق قيمي. لا يمكن إدراك المشكلات الاجتماعية، إلا في «تصويب» ما، عندما ترتفع ملكة قابلية الاجتماع إلى ممارستها المجاوزة، وتكسر وحدة الحس المشترك التيمي. الموضوع المجاوز لملكة قابلية الاجتماع، هو الثورة. بهذا المعنى الثورة هي القدرة الاجتماعية للاختلاف، مفارقة مجتمع ما، الغضب الخاص بالأمثول الاجتماعي. لا تمر إطلاقاً الثورةُ بالسلبي. لم نتمكن من تثبيت أولَ تعيين للسلبي، ظلّ المشكلة بما هي كذلك، من غير أن يسبق ويتسرع في تعيين ثان: هو الجسم الموضوعي للمشكلة الكاذبة التيمية شخصياً. والسلبي كظلّ المشكلة، هو أيضاً المشكلة الكاذبة بامتياز. لا يمرّ الصراعُ العملي بالسلبي، ولكن بالاختلاف وبقدرته على التأكيد، فحرب العادلين هي اكتساح أعلى سلطة، سلطة حسم المشكلات بإعادتها إلى حقيقتها، بتقييم هذه الحقيقة ما وراء تمثلات الوعي وأشكال السلبي، ببلوغها أخيراً الأوامر القاطعة التي تتعلق بها.



لم نتوقف عن إثارة الافتراضي. أليس هذا الوقوع مجدداً في فراغ أفهوم أقرب إلى اللامتعين من تعيينات الاختلاف؟ هذا ما أردنا مع ذلك تجنبه بالضبط، بالكلام عن الافتراضي. عارضنا الافتراضي بالواقعي. ويجب الآن تصحيح هذه المفردات التي لم تتمكن بعد من أن تكون دقيقة. لا يعارض الافتراضيُ بالواقعي، ولكن فقط بالراهن. ويمتلك الافتراضيُ واقعاً تاماً، بما هو افتراضي. يجب القول عن

الافتراضي، بالضبط، ما قاله بروست عن أحوال تجاوب الرنين: «هي واقعية من غير أن تكون راهنةً، ومثالية من غير أن تكون «مجرَّدةً»، ورمزية من غير أن تكون خياليةً. بل يجب تعريف الافتراضي بوصفه جزءاً دقيقاً من الموضوع الواقعي ـ كما لو أنه كان أحد أجزاء الموضوع في الافتراضي، وهو يغطس فيه كما في بُعد موضوعي. في عرض الحساب التفاضلي، يشبَّه غالباً التفاضليُّ بـ «قطعة من الاختلاف». وأما بحسب طريقة لاغرانج (Lagrange)، فنسأل ما هو الجزء من الموضوع الرياضي الذي يجب اعتباره مشتقاً، والذي يقدم الصلات المطروحة على التساؤل. يقوم واقعُ الافتراضي في العناصر والصلات التفاضلية وفي النقاط الفريدة التي تقابلها. البنية هي واقع الافتراضي. علينا أن نتجنب في وقت واحد، إعطاءَ العناصر والصلات التي تشكل بنية ما، راهنيةً لا تمتلكها، وسَحْبَ الواقع الذي تمتلكه. رأينا أن سياقاً مزدوجاً من التعيين المتبادل والتعيين التام حدَّدَ هذا الواقعَ: بعيداً عن أن يكون الافتراضيُ لامتعيناً، فهو متعين بشكل تام. عندما ينسب العملُ الفني إلى ذاته افتراضية يغوص فيها، فإنه لا يثير أي تعيين مبهم، ولكن البنية المتعينة بشكل تام التي تشكلها عناصرُها التفاضليةُ الجينية، العناصر «الافتراضية» «ذات الطابع الجنيني». تتعايش العناصرُ وتنوعاتُ الصلات والنقاطُ الفريدة في العمل (Oeuvre) أو في الموضوع، في الجزء الافتراضي من العمل أو من الموضوع، من غير التمكن من تحديد وجهة نظر مفضَّلة على وجهات النظر الأخرى، ومركز يصبح موحِّداً للمراكز الأخرى. ولكن كيف يمكن الكلام في وقت واحد عن التعيين التام، وفقط عن جزء من الموضوع؟ على التعيين أن يكون تعييناً تاماً للموضوع، ومع ذلك ألا يشكل سوى جزء منه، إذ إنَّه وفق تعليمات ديكارت في الردود على أرنو (Réponses à Arnauld)، يجب التمييز بعناية بين الموضوع

بوصفه تاماً والموضوع باعتباره بأكمله. ليس التام إلا الجزء المثلاني من الموضوع الذي يشارك الأجزاءَ الأخرى في الأمثول (صلات أخرى، نقاط فريدة أخرى)، ولكن الذي لا يكوّن أبداً التكاملَ بما هو كذلك. وينقص التعيينَ التام مجموعُ التعيينات الخاصة بالوجود الراهن. ويمكن لموضوع ما أن يكون وجود (ens)، أو بالأحرى (لا ـ وجود) كلّ صيغة تعيين (non)-ens omni modo determinatum، من غير أن يكون بأكمله متعيناً أو موجوداً راهنياً.

هناك إذا جزء آخر من الموضوع يتعين بالترهين. يسأل الرياضيّ ما هو هذا الجزء الآخر الممثّل بالوظيفة المسماة بدائية. ليس الاندماجُ أبدا بهذا المعنى، عكس التفاضل، ولكنه شكّل بالأحرى، سياقاً أصليا من التخالف. في حين أن التفاضل يعيّن المحتوى الافتراضي للأمثول بما هو مشكلة، يعبّر التخالفْ عن ترهين هذا الافتراضي وتكوين الحلول (بالاندماجات المحلية). والتخالف هو بمثابة الجزء الثاني من الاختلاف، ويجب تشكيل الأفهوم المعقد للتفاضل/التخالف (Différent-ciation) للإشارة إلى تكامل أو تكاملية الموضوع. إن حرف t وحرف c هما هنا العلامة المميزة أو الصلة الصواتية للاختلاف شخصياً. كلّ موضوع مزدوج، من غير أن يتشابه نصفاه، بما أن الواحد هو الصورة الافتراضية، والآخر الصورة الراهنة. أنصاف لامتساوية مفردة. سبق وامتلك التفاضلُ هو ذاته ولجهته، مظهرَيْن يقابلان تنوعات الصلات والنقاط الفريدة المرتبطة بقيم كلّ تنوع. إلا أن للتخالف بدوره مظهران، أحدهما يتعلق بالكيفيات أو الأنواع المختلفة التي ترهّن التنوعات، والآخر يتعلق بالعدد أو الأجزاء المتميزة التي ترهّن النقاطَ الفريدة. مثلاً، تتجسد الجينياتُ بما هي نسق صلات تفاضلية في وقت واحد، في النوع وفي الأجزاء العضوية التي يتألف منها. لا وجود عموماً لكيف لا

يحيل إلى فضاء محدد بالفرادات التي تقابل الصلات التفاضلية المجسَّدة في هذا الكيف. مثلاً بيّنت أعمالُ لافيل (Lavelle) ونوغي (Nogué) وجودَ فضاءات خاصة بالكيفيات، وبالطريقة التي تُبنى بها هذه الفضاءات بجوار الفرادات: وإن تَبَيَّنَ أن اختلافاً في الكيف يُضَم دوماً بواسطة اختلاف مكاني (التنقل Diaphora). زيادة على ذلك، أن تفكُّرَ الرسامين يعلّمنا كلَّ شيء عن فضاء كلّ لون، وعن توافق هذه الفضاءات في عمل ما. ليست الأنواعُ مخالَفةً إلا إذا امتلك كلُّ منها أجزاء هي نفسها مخالَفة. والتخالف هو دوماً بالتزامن تَخالُفُ أنواع وأجزاء، كيفيات وامتدادات: الوصف كيفياً والوصف نوعياً، ولكن أيضاً تقسيم أو تنظيم. عندها، كيف يتقيد مَظْهرا التخالف هذان مع مظهرَي التفاضل السابقين، أحدهما بالآخر؟ كيف يندمج نِصفا الموضوع اللامتشابهان، أحدهما بالآخر؟ وتُجسِّد الكيفياتُ والأنواعُ تنوعات الصلة بحسب نمط راهن. وتجسد الأجزاءُ العضوية الفرادات المقابلة. إلا أن توضيح الاندماج الواحد بالآخر يظهر بشكل أفضل، من وجهتي النظر المتكاملتين.

من ناحية، يصنع التعيينُ التام تفاضلَ الفرادات. إلا أنه يتناول فقط وجودَها وتوزيعَها. ولا توصف نوعياً طبيعةُ النقاط الفريدة إلا بواسطة شكل المنحنيات التكاملية عند جوارها، أي في ضوء أنواع وفضاءات راهنة أو مخالَفة. من ناحية أخرى، تجد المظاهرُ الأساسية للسبب الكافي، قابليةُ التعين والتعيينُ المتبادل والتعيينُ التام، وحدتَها النسقية في التعيين المتقدم بالمتدرج. لا تعني في الواقع تبادليةُ التعيين تراجعاً، ولا مراوحة، وإنما تقدماً بالتدرج حقيقياً حيثُ إنَّ يجب ربح الحدود المتبادلة رويداً رويداً، وإنشاء صلات بين الصلات ذاتها. ويتضمن تكاملُ التعيين تدرجية أجسام الانضمام. بالذهاب من (أ) إلى (ب)، ثمّ بالعودة من (ب) إلى (أ)، لا نعثر على نقطة انطلاق كما على تكرار عار. إلا أن التكرار هو بالأحرى بين (أ) و(ب)، و(ب)

و(أ)، الاجتياز أو الوصف المتدرج لمجموع حقل إشكالي. وذلك كما في شعر فيتراك (Vitrac)، حيث تعيِّن المساراتُ المختلفة التي تشكِّل كلٌ واحدة منها قصيدةً (الكتابة، الحلم، النسيان، البحث عن ضده، الفكاهة، أخيراً العثور عليه أثناء تحليله) بالتدرج مجموع الشعر كمشكلة أو كثرة. بهذا المعنى لِكُلّ بنية، بفضل هذه التدرجية زمنٌ منطقيٌّ محضٌ، مثلانيٌ أو جدليٌ. إلا أن هذا الزمنَ الافتراضيَ يعيِّن هو ذاتُه زمنَ تخالف، أو بالأحرى إيقاعات، أزمنة ترهين متنوعة تقابل صلات البنية وفراداتها، وتقيس لجهتها الانتقالَ من الافتراضي إلى الراهن. أربعة أزمنة، في هذا الصدد، مترادفة: الترهين والمخالفة والدمج والحل. هذه هي طبيعة الافتراضي بأن الترهين هو المخالفة بالنسبة إليه. كلّ تخالف هو دمج محلي، حلّ محلي، يتألف مع تخالفات أخرى في مجموع الحل أو في الدمج الاجمالي. على هذا النحو إذاً يَحْضُر في الحي، سياقُ الترهين في وقت واحد، بما هو تخالف محلي للأجزاء، وتشكيل إجمالي لوسط داخلي، حلّ مشكلة مطروحة في حقل تكوين جسم عضوي(21). ليس الجسمُ العضويُ شيئاً إذا لم يكن حلّ مشكلة ما، وأيضاً كلُّ واحد من أعضائه المخالَفة، كما هي حال العين التي تحل «مشكلةَ» الضوء. ولكن لا شيء فيه، ولا أي عضو، يخالَف من غير الوسط الداخلي المتمتع بفاعلية عامة

(21) حول ترابط الوسط الداخلي والتخالف، انظر: François Meyer, *Problématique de l'évolution* (Paris: Presses universitaires de France, 1954), pp. 112 ff.

هـ. ف. أوسبورن (H. F. Osborn) هو أحد الذين شددوا بعمق على الحياة بوصفها وضعية وحل «المشكلات»، المشكلات الآلية أو الدينامية أو البيولوجية حصرياً، انظر: Henry Fairfield Osborn, *L'Origine et l'évolution de la vie* (Paris: Masson, 1917),

لا يمكن دراسة مختلف أنماط العين مثلاً، إلا في ضوء مشكلة فيزيائية بيولوجية عامة، وتغيرات شروطها في أنماط من الحيوانات. وقاعدة الحلول هي بأن يحتوي كلُّ حلّ على الأقل على فائدة وعلى ضرر.

أو بسلطة ترتيب دامجة. (هنا أيضاً، الأشكال السلبية للتعارض وللتناقض في الحياة، للعائق وللحاجة، هي ثانوية أو مشتقة بالنسبة إلى أوامر جسم عضوي للبناء، كما هي حال مشكلة للحل.)

الخطر الوحيد، في كلّ هذا، هو خلط الافتراضي بالممكن. لأن الممكن يتعارض مع الواقعي. وسياق الممكن هو إذاً «تحقيق». وعلى العكس من ذلك، لا يعارض الافتراضيُ الواقعيَ. ويمتلك واقعاً تاماً بذاته. سياقُه هو الترهين. نخطئ إذا لم نرَ هنا إلا نزاع كلمات: يتعلق الأمر بالوجود ذاته. وكل مرة نطرح المشكلةَ بمفردات الممكن والواقعي، نُرغَم على تصور الوجود بوصفه ظهوراً خاماً وفعلاً محضاً وقفزة تعمل دوماً من وراء ظهرنا، وتخضع لقانون الكل أو لا شيء. أي اختلاف يمكنه أن يكون بين الموجود واللاموجود، إذا سبق وكان الموجودُ ممكناً ومُسْتَجْمَعاً في المفهوم، ويمتلك كلَّ السمات التي تخوّله أن يكون بمثابة إمكانية؟ الوجود هو بمثابة المفهوم عينه، إلا أنه خارج المفهوم. يُطرَح إذاً الوجود في المكان والزمان، ولكن باعتبارهما وسطين لامختلفين، من غير أن يحصل إنتاج الوجود هو نفسه في مكان وزمان مميِّزَيْن له دوماً. لم يعد بإمكان الاختلاف أن يكون إلا السلبي المتعين بالمفهوم: إما حصر الممكنات في ما بينها لتتحقق، وإما تعارض الممكن مع واقع الواقعي. والافتراضي على العكس من ذلك، هو سمة الأمثول. ويصدر الوجود انطلاقاً من واقعه، يصدر تمشياً مع زمان ومكان محايثين للأمثول.

ثانياً، يتميز الممكنُ والافتراضيُ أيضاً لأن أحدهما يحيل إلى شكل الهوية في المفهوم، بينما يشير الآخر إلى تعددية محضة في الأمثول الذي يستبعد جذرياً الـ «هو هو» بما هو شرط قائم مسبقاً. أخيراً، حين يسعى الممكنُ إلى أن «يتحقق»، يَجري تصوُّرُه هو ذاته بمثابة صورة الواقعي، والواقعي بمثابة تشابه الممكن. لهذا لا نفهم

جيداً ما يضيفه الوجود إلى المفهوم، بإقران المشابه بالمشابه. هذا هو عيب الممكن، العيب الذي يندد به، باعتباره نتج بعد فوات الأوان، وصُنِع هو ذاته بمفعول رجعي على صورة ما يشبهه. على العكس من ذلك، يحصل ترهينُ الافتراضي دوماً بالاختلاف، التباعد أو التخالف. ويقطع الترهينُ مع التشابه بوصفه سياقاً، كما مع الهوية بوصفها مبدأ. لا تشبه الحدود الراهنةُ قَطْعاً الافتراضيةَ التي ترهّنها: لا تشبه الكيفياتُ والأنواعُ الصلاتِ التفاضلية التي تجسدها. ولا تشبه الأجزاءُ الفرادات التي تجسدها فالترهين، التخالف بهذا المعنى، هو دوماً إبداع حقيقي. لا يُصنَع بحصر إمكانية موجودة مسبقاً. ويعتبر تناقضاً الكلامُ عن «كموني»، أو ما هو بالقوة كما يفعل بعض البيولوجيين، وتعريفُ التخالف بمجرد حصر قدرة إجمالية ما، كما لو أن هذا الكمون أو ما يوجد بالقوة اختلط بإمكانية منطقية. والترهينُ هو دوماً، بالنسبة إلى كموني أو افتراضي، إبداع دائم لخطوط متباعدة تقابل من غير تشابه الكثرةَ الافتراضية. للافتراضي واقع مهمة للإنجاز، كما مشكلة للحل. توجّه المشكلةُ الحلولَ، تحدد شروطها، وتولّدها، ولكن لا تشبه هذه الحلولُ شروطَ المشكلة. كان برغسون مُحِقاً أيضاً بالقول إنه من وجهة نظر التخالف، حتّى التشابهات التي تظهر على خطوط التطور المتباعدة (مثلاً العين بما هي عضو «مماثل»)، ويجب نسبها في البداية إلى عدم التجانس في آلية الإنتاج. ويجب في الحركة عينها قلب خضوع الاختلاف للهوية، وخضوع الاختلاف للمشابهة.، ولكن ما هو هذا التقابل بلا تشابه، أو التخالف المبدع؟ تبدأ الترسيمة (schema) البرغسونية التي توحّد **التطورَ المبدع** (*L'Evolution créatrice*) **المادة والذاكرة** (*Matière et mémoire*) بعرض ذاكرة ضخمة، كثرة مشكَّلة بواسطة التعايش الافتراضي بين كلّ مَقاطِع «المخروط»، بما أن كلّ مقطع هو بمثابة تكرار كلّ المقاطع الأخرى، ويتميز عنها فقط بنظام

الصلات وتوزيع النقاط الفريدة. ثم يظهر ترهين هذا الافتراضي الخاص بالذاكرة (mnémonique) بمثابة إبداع خطوط متباعدة، يقابل كلّ واحد منها مقطعاً افتراضياً، ويمثّل طريقةً بحل مشكلة ما، ولكن بتجسيد في أنواع وأجزاء مخالَفة، نظام صلات وتوزيع فرادات خاصة بِكُلّ مقطع مَعني[22]. يؤسّس الاختلافُ والتكرارُ في الافتراضي حركةَ الترهين، التخالف بما هو إبداع، مفسحاً المجال بهذا للهوية ولتشابه الممكن الذي لا يلهم إلا حركة ـ كاذبة، الحركة الكاذبة للإنجاز بما هي حصر مجرد.

يكون مدمِّراً كلُّ تردد بين الافتراضي والممكن، بين نظام الأمثول ونظام المفهوم، لأنه يقوِّض واقعَ الافتراضي. ونجد في فلسفة لايبنتز آثار تأرجح كهذا. لأن في كلّ مرة يتكلم لايبنتز عن المُثل، يقدمها بمثابة كثرات افتراضية مصنوعة من صلات تفاضلية ونقاط فريدة، يستوعبها الفكرُ في حال قريبة من النعاس أو الذهول أو الغثيان أو الموت أو فقدان الذاكرة أو التمتمة أو السكر[23]... إنما ها هو ما فيه تترهن المثل، يجري تصوره بالأحرى بوصفه

---

(22) برغسون هو المؤلِّف الذي دفع بنقد الممكن إلى الأبعد، إلا أنه أيضاً الذي أثار بالشكل الأكثر ثباتاً، أفهوم الافتراضي [بالقوة]. ومنذ **المعطيات المباشرة** (*Données immédiates*) تُعرِّف الديمومة بكثرة ليست راهنة، انظر: Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: Edition du centenaire, [s. d.]), p. 57.

وفي **المادة والذاكرة** (*Matière et mémoire*)، فإن مخروط الذكريات المحضة، مع فروعه و«نقاطه البراقة» على كلّ فرع هو تماما واقعي، إلا أنه فقط افتراضي، انظر: Henri Bergson, *Matière et mémoire* ([s. l.]: Edition du centenaire, [s. d.]), p. 310.

وفي **التطور المبدع** (*L'Evolution créatrice*) يجري تصوُّرَ التخالف، وإبداعُ الخطوط المتباعدة، كترهين، ويبدو أن كل خطّ ترهين يقابل فرعاً من المخروط، انظر: Henri Bergson, *L'Evolution créatrice* ([s. l.: s. n., s. d.]), p. 637.

(23) Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ([s. l.: s. n., s. d.]), livre 2, chap. 1.

ممكناً ما، ممكناً متحققاً. يفسِّر هذا الترددُ بين الممكن والافتراضي بأنه لم يذهب أحد قط أبعد من لايبنتز في استكشاف السبب الكافي. ومع ذلك لم يُبقِ أحدٌ أكثر منه على وهم إخضاع هذا السبب الكافي للـ «هو هو». كذلك لم يقارِب أحدٌ مثله حركةَ الترادف في الأمثول، ولكن لم يتمسك أحدٌ بشكل أفضل منه بالحقِّ المزعوم للتمثل، على أن يُجعَل لامتناهياً. لم يعرفْ أحدٌ بشكل أفضل أن يجعل الفكرَ يغوص في عنصر الاختلاف، ويمنحه لاوعياً تفاضلياً، ويحيطه بومضات صغيرة وفرادات، ولكن كلّ هذا من أجل إنقاذ وإعادة توليف تجانس نور طبيعي على طريقة ديكارت. ويظهر عند ديكارت في الواقع، أرفعُ مبدأ للتمثل باعتباره حساً سليماً أو حساً مشتركاً. يمكننا أن نسمي هذا المبدأ «مبدأ الواضح والمتميز»، أو تناسبية الواضح والمتميز: كلما تكون فكرة ما أكثر تميزاً، تكون أكثر وضوحاً. ويكوّن الواضحُ ـ المتميز هذا النور الذي يجعل الفكرَ ممكناً في الممارسة المشتركة لِكُلّ الملكات. والحال، إزاء هذا المبدأ، لن نبالغ بأهمية ملاحظة أجراها لايبنتز بشكل دائم في منطق أفكاره: إن فكرةً واضحةً هي بذاتها مبهمة، هي مبهمة بما أنها واضحة. من غير شكّ، يمكن لهذه الملاحظة أن تتكيّف مع المنطق الديكارتي، وتدلّ فقط على أن فكرةً واضحةً تكون مبهمة لأنها ليست بعدُ واضحةً بشكل كافٍ في كلّ أجزائها. أوَليس في النهاية هكذا أن اتجه لايبنتز هو نفسه إلى تفسيرها؟، ولكن أليست قابلةً أيضاً لتفسير آخر، أكثر جذرية: هناك اختلاف بالطبيعة وليس بالدرجة، بين الواضح والمتميز، حتّى إنَّ الواضح يصبح مبهماً بذاته، وعكسياً يصبح المتميز غامضاً بذاته؟ ما هو هذا المتميز ـ الغامض الذي يجيب عن الواضح ـ المبهم؟ لِنَعُد إلى نصوص لايبنتز الشهيرة حول تمتمة البحر. هنا أيضاً تفسيران ممكنان. إما إننا نقول أن إبصار (Aperception) ضجيج المجموع

واضح ولكنه مبهم (ليس متميزاً)، لأن الإدراكات الصغيرة المؤلِّفة ليست هي ذاتها واضحةً، إنها غامضة .وإما أن نقول أن الإدراكات الصغيرة هي نفسها متميزة وغامضة (ليست واضحة): متميزة لأنها تدرك صلات تفاضلية وفرادات، وغامضة لأنها ليست بعد «مميَّزة» وليست بعد مخالَفة ـ وتعيّن هذه الفراداتُ وهي تتكثف، عتبةَ وعي بالنسبة إلى جسمنا، كما هي حال عتبة تخالف، انطلاقاً منها ترهن الإدراكاتُ الصغيرة، ولكن ترهَّن في إبصار ليس بدوره إلا واضح ومبهم، واضح لأنه مميَّز أو مخالَف، ومبهم لأنه واضح. لم تعد تُطرَح إذاً أبداً المشكلةُ بمفردات أجزاء ـ كلّ (من وجهة نظر إمكانية منطقية)، ولكن بمفردات افتراضي ـ راهن (ترهين صلات تفاضلية، تجسيد نقاط فريدة). ها هي قيمةُ التمثل تنكسر، في الحس المشترك إلى قيمتين لا تُختزَلان إلى شبه ـ معنى: متميز لا يمكن أن يكون إلا غامضاً، وكلما يكون غامضاً كان متميزاً، وواضح ـ مبهم لا يمكنه إلا أن يكون مبهماً. ويعود إلى الأمثول بأن يكون متميزاً وغامضاً. هذا يعني بالضبط أن الأمثولَ واقعي من غير أن يكون راهناً، ومفاضَل من غير أن يخالَف، وتام من غير أن يكون بأكمله. المتميز ـ الغامض هو السُّكر، الانذهال الفلسفي حصرياً، أو الأمثول الديونيزي. إذاً فات لايبنتز قليلاً، وهو على ضفة البحر أو قرب مطحنة مائية، أن يلتقي ديونيزوس. ولربما يلزمنا أبولون المفكر الواضح ـ المبهم، لتفكير مُثُل ديونيزوس.، ولكن قَطْعاً لا يجتمع الاثنان لإعادة تكوين نور طبيعي. فهُما يؤلِّفان بالأحرى، لغتَيْن مرمزتَيْن في اللغة الفلسفية، وتتباعدان في الممارسة عن الملكات: التباين في الأسلوب.

* * *

كيف يحصل الترهينُ في الأشياء عينها؟ لماذا التخالفُ هو

بالترابط وصف كيفي، والتوليف وصف نوعي وتنظيم؟ لماذا يتخالف التخالفُ في هاتَيْن الطريقَيْن المتكاملتَيْن؟ وأعمق من الكيفيات والامتدادات الراهنة، ومن الأنواع والأجزاء الراهنة، هناك الديناميات المكانية ـ الزمانية. إنّها المرهّنة والمخالِفة. يجب إجراء كشف عنها في كلّ ميدان، وإن تغطت بشكل عادي بامتدادات وكيفيات مكوَّنة. يبيّن علماءُ الأجِنة أن قسمة بيضة إلى أجزاء تبقى ثانويةً، بالنسبة إلى حركات التشكل الجيني الدالة بشكل مغاير، زيادة المساحات الحرة، ترقيق الطبقات الخليوية، الانغماد بالطي، الانتقالات المناطقية للجماعات. ويظهر علمُ حركة البيض بأكمله، والذي يتضمن دينامية. تعبِّر أيضاً هذه الدينامية عن شيء من المثلاني. النقل هو ديونيزي وإلهي، هو هذيان قبل أن يكون تحويلاً محلياً. تتميز أنماط البيض إذاً بتوجهات، محاور تطور، سرعات وإيقاعات تفاضلية بوصفها أول عوامل ترهين ببنية ما، تبدع مكاناً وزماناً خاصَّيْن بما يترهّن. استخلص منها باير (Baër) من جهة، أن التخالف يذهب من الأكثر عمومية إلى الأقل عمومية، لأن السمات البنيوية الدينامية للأنماط الكبيرة أو التفرعات، تظهر قبل السمات الشكلية ببساطة، بالنسبة إلى النوع، الجنس، أو بل الفصيلة. من جهة أخرى، تأتي الفجوات بين الأصناف أو لااختزالية الديناميات هذه لتحصر بفرادة إمكانيات التطور، وتفرض بين المُثُل تمييزات راهنة. غير أن هاتين النقطتين تثيران مشكلات كبيرة. إذ في البداية، ليست أكبر عموميات باير عموميات إلا بالنسبة إلى مُراقب بالغ يتأملها من الخارج، ويعيشها الفرد ـ الجنين في ذاتها في حقل فردنته. زيادة على ذلك، كما لاحظ فيالتون (Vialleton) تلميذ باير، لا يمكنها إلا أن تعاش، ولا يمكن أن يعيشها إلا الفرد ـ الجنين: هناك «أشياءُ» يمكن للجنين وحده أن يقوم بها، حركات يمكنه وحده الشروع بها أو بالأحرى تحمّلها (مثلاً، عند السلاحف، يتعرّض العضو الأمامي لانتقال بنسبة 180

درجة، أو يتضمن العنق انزلاقاً إلى الأمام لعدد متغير من الفقرات الأولية)[24]. ومآثر الجنين ومصيره هي أن يعيش الذي لا يعاش بما هو كذلك، وغزارة الحركات القسرية التي تحطم كلَّ هيكل عظمي أو تقطع الروابطَ المفصلية. صحيح أن التخالف متدرج، متساقط: تظهر سماتُ الأنماط الكبيرة قبل سمات الجنس والنوع في نظام الوصف النوعي. وفي نظام التنظيم، هذا البرعم هو برعم قائمة حيوان قبل أن يصبح قائمةَ حيوان يمين أو يسار. ولكن بدلاً من اختلاف عمومية، تؤشر هذه الحركة إلى اختلاف بالطبيعة. وبدلاً من أن تكتشف الأكثر عمومية تحت الأقل عمومية، تُكتشَف ديناميات محضة مكانية ـ زمانية (معيوش الجنين) تحت السمات التشكلية والنسيجوية والتشريحية والفيزيولوجية. . . إلخ، التي تتعلق بالكيفيات والأجزاء المكوَّنة. وبدلاً من الذهاب من الأكثر عمومية إلى الأقل عمومية، نذهب من الافتراضي إلى الراهن، بحسب التعيين المتدرج، وتبعاً لعوامل الترهين الأولى. وضرر أفهوم «العمومية» هنا هو إيحاء بإبهام الافتراضي، بما أنه يترهن بالإبداع، مع الممكن بما أنه يتحقق بالحصر. وقبل الجنين كدعامة عامة للكيفيات والأجزاء، هناك الجنين كذات فردية وبما هو خاضع للديناميات المكانية ـ الزمانية، الذات اليرقانية.

أما المظهر الآخر، مظهر إمكانية التطور فيجب علينا أن نفكره، في ضوء سجال سابق على التطورية. يتناول السجالُ الكبير بين كوفيه ـ جيوفري ـ سانت هيلير (Cuvier-Geoffroy-Saint-Hilaire) وحدة التوليف: هل هناك حيوان في ذاته يكون بمثابة أمثول حيوان كلي ـ أو هل إن التفرعات الكبيرة تُدْخِل فجوات لا يمكن تجاوزها بين

(24) Louis Vialleton, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes* (Paris: Doin, 1924), pp. 600 ff.

أنماط حيوانات؟ تجد المناقشة طريقتها واختبارها الشعريين في الطي: هل يمكن بواسطة الطي، الانتقال من الفقري إلى رأسيات الأرجل؟ هل يمكن طيّ الفِقَري بحيث يتقارب جزءا الشوك الحرقفي للظهر، ويذهب الرأس نحو الأقدام، والحوض نحو قفا الرقبة، وتتجهز الأحشاء كما في رأسيات الأرجل؟ ينفي كوفيه أن يتمكن الطي من تقديم تجهيز كهذا. وأي حيوان يتحمل الاختبار، وحتّى إذا اختُزِل إلى عموده الفقري الجاف؟ صحيح أن جيوفري لا يدّعي أن الطي يُجري فعليا الانتقال، وحجته أعمق: هناك أزمنةُ تطور توقِف هذا الحيوان أو ذاك عند درجة معيَّنة من التوليف (يكون العضو أ في علاقة غريبة مع العضو ج، إذا لم يُنتج ب، إذا أصابه توَقُفُ التطور مبكراً جدا وتوقّع إنتاجه»)[25]، فإدخالُ العامل الزمني أساسي، وإن تَصَوَّرَ جيوفري هذا العاملَ الزمنيّ تحت شكل وقفات، أي مراحل متدرجة منتظمة في تحقيق ممكن مشترك بين كلّ الحيوانات. يكفي إعطاء الزمن معنى ترهينه المبدع الحقيقي، حتّى يجد التطورُ مبدأً يحدد وضعه. لأن من وجهة نظر الترهين، إذا عيَّنت ديناميةُ الاتجاهات المكانية تخالفَ الأصناف، فإن الأزمنةَ السريعةَ نسبياً المحايثةَ لهذه الديناميات تؤسِّس لانتقالَ بعضها إلى البعض الآخر، أو نمط مخالَف إلى آخر، إما بالإبطاء وإما بالتسرّع. وتُبْدَع أمكنةٌ أخرى مع أزمنة مندغمة أو منفلتة، بحسب أسباب تسريع أو تأخير. حتّى إنَّ التوقف يتخذ مظهرَ ترهين مبدِع في التدعمص (néoténie). ويجعل العاملُ الزمنيّ ممكناً في المبدأ، تحولَ الديناميات وإن كانت لامتناظرة ولا تُخْتَزَل مكانياً، ومخالَفة كلياً، أو حتّى بالأحرى

---

(25) Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique* (Paris: Pichon et Didier, 1830), p. 70,

نجد نصوص السجال مع كوفييه (Cuvier) مجموعة في هذا الكتاب.

مخالِفة. بهذا المعنى رأى بيرييه (Perrier) ظواهرَ «تكرار متسارع» (تسارع جنيني) في أصل تفرعات الهيمنة الحيوانية، ووجد في النضج المبكر لظهور الأنماط دليلاً أعلى للتطور عينه[26].

العالم بأكمله بيضة. يفترض التخالفُ المزدوجُ للأنواع والأجزاء ديناميات مكانية - زمانية. لنأخذ قسمة إلى 24 عنصر خليوي تتمتع كلها بسمات متشابهة: لا شيء بعد يقول لنا بأي سياق دينامي تمّ الحصول عليها، 2 X 12، أو (2 X 2) + (10 X 2) أو (2 X 4)+ (2 X 8). .؟ بل لن تكون للقسمةُ الأفلاطونية أيةَ قاعدة لتمييز الجهتين، إذا لم تأتِ الحركاتُ والاتجاهات، الرسوم في المكان، لتعطيه قاعدة. إذاً إنّه لَعَمَل سهل ومريح: احتجاز الطريدة، أو ضربها، من أعلى إلى أسفل أو من أسفل إلى أعلى. إنها السياقات الدينامية التي تعيّن ترهينَ الأمثول. ولكن في أية صلة تكون به؟ هي بالضبط درامات، تُمَسرِح الأمثولَ. من ناحية، تُبْدِع وتَرْسم مكاناً مقابلاً للصلات التفاضلية وللفرادات التي ستُرهَّن. عندما تحصل الهجرةُ الخليوية، كما بيّن ريمون روبير (Raymond Ruyer)، فإن مطلب «دور» معيَّن في ضوء «موضوعة» بنيوية للترهين، يعيِّن الوضعَ وليس العكس[27]. العالم بيضة، ولكن البيضة ذاتها مسرح: مسرح

---

(26) Edmond Perrier, *Les Colonies animales et la formation des organismes* (Paris: Masson, 1881), pp. 701 ff.

(27) Raymond Ruyer, *La Genèse des formes vivantes* (Paris: Flammarion, 1958), pp. 91 ff.,

«لا يمكن تبديد لغز التخالف بجعله أثر اختلافات الوضع التي أنتجته القسمات المتساوية. . .». وكما فعل برغسون، حلل روبير بعمق أفاهيمَ الافتراضي والترهين، وتستند كلُّ فلسفته البيولوجية إليها وإلى فكرة «الموضوعاتية»، انظر: Raymond Ruyer, *Eléments de psycho-biologie*, bibliothèque de philosophie contemporaine, logique et philosophie des sciences (Paris: Presses universitaires de France, 1946), chap. 4.

الإخراج، حيث تتغلب الأدوار على اللاعبين والفضاءات على الأدوار والمُثُل على الفضاءات. زيادة على ذلك، بفضل تعقيد الأمثول وصلاته بالمُثُل الأخرى، تتلاعب المسرحةُ المكانيةُ على عدة مستويات: في تكوين فضاء داخلي، ولكن أيضاً في الطريقة التي ينتشر بها هذا الفضاء في الامتداد الخارجي، ويشغل منطقةً منها. ولا يُخلَط مثلاً بين الفضاء الداخلي للون والطريقة التي يحتل بها امتداداً حيث يدخل في علاقة مع ألوان أخرى، مهما كانت الملاءمة بين السياقَيْن. لا يُعرَّف الحي فقط جينياً، بالديناميات التي تعيِّن وسطَه الداخلي، ولكن بيئياً بالحركات الخارجية التي تتصدر توزيعَه في الامتداد. تنضم حركيةُ السكان من غير تشابه إلى حركية البيضة. ويشكل السياقُ الجغرافي للعزل الأنواعَ، كما تفعل التغيرات الجينية الداخلية وأحياناً يسبقها[28]. والكل هو أيضاً أكثر تعسيراً، إذا اعتبرنا أن الفضاء الداخلي ذاته مصنوع من فضاءات متكثرة، يجب دمجها محلياً والتوفيق بينها. وأن يدفع هذا الاتفاق الذي يمكن أن يحصل بطرق كثيرة، الشيءَ أو الحيَّ إلى حدوده القصوى الخاصة به، بالاتصال بالخارج. وأن تتضمن هذه الصلة مع الخارج ومع أشياء أخرى وأحياء آخرين بدورها ترابطات أو إدماجات إجمالية تختلف بطبيعتها عن السابقة. في كلّ مكان مسرحة بمستويات عدة.

من ناحية أخرى، الديناميات هي زمانية كما مكانية. تكوِّن أزمنةَ ترهين أو تخالف، كما ترسم أماكن ترهين. ليست فقط أماكن تبدأ بتجسيد الصلات التفاضلية، بين عناصر البنية المتعينة بالتبادل وبشكل تام ولكن كذلك أزمنة تَخالُف تُجَسِّد زمنَ البنية، زمنَ التعيين المتدرج. يمكن تسمية أزمنة كهذه إيقاعات تفاضلية، في ضوء دورِها في ترهين الأمثول. وأخيراً لا نجد تحت الأنواع والأجزاء إلا هذه

(28) Lucien Guénot, *L'Espèce* (Paris: Doin, 1936), p. 241.

الأزمنة، ومستويات النمو هذه، ومظاهر التطور هذه، والإبطاءات أو التسرعات هذه، وديمومات التكوّن هذه. ليس خطأً أن نقول إن الزمن وحده يأتي بإجابته عن سؤال ما، والمكان وحده، يأتي بحلّه لمشكلة ما. مَثَلٌ يتعلق بالعقم أو الخصوبة (عند قنفذ البحر الأنثى والحلقية الذكر) ـ مشكلة: هل ستُدْمَج بعضُ الصبغيات الأبوية في النوى الجديدة، أو تتبعثر في الجبلة؟ ـ سؤال: هل ستصل مُبْكِراً؟ إلا أن التمييز هو بالضرورة نسبي. ومن البديهي أن الدينامية هي بالتزامن، زمانية ومكانية ومكانية ـ زمانية (هنا تشكيل مِغْزَل القسمة وانشطار الصبغيات والحركة التي تحملها إلى أقطاب المِغْزَل). لا توجد الثنائية في سياق الترهين عينه، ولكن فقط في عاقبته، في الحدود الراهنة، الأنواع والأجزاء. كذلك لا يتعلق الأمر بتمييز واقعي، ولكن بتكامل صارم، لأن النوعَ يشير إلى كيفِ الأجزاء، كما تشير الأجزاء إلى عدد النوع. يستجمع النوعُ بالضبط، في كيف ما (أسدية، ضفدعية) زمنَ الدينامية، في حين أن الأجزاء تفصّل فضاءَه. ويومض كيفٌ ما دوماً في مكان ما، ويدوم في كلّ زمن هذا المكان. بإيجاز، المسرحة هي تَخالُف التَخالُف، الكيفي والكمي في وقت واحد. غير أننا بقولنا، في وقت واحد، فإننا نقول إن التخالف يتخالف هو ذاته في هذين الطريقين المترابطين، الأنواع والأجزاء، الوصف النوعي والتجزئة. كما إنَّ هناك اختلاف للاختلاف، يجمّع المختلفَ، هناك تخالفٌ للتخالف، يدمج ويلحم المخالَف. هي نتيجة ضرورية، حين تجسد المسرحةُ بشكل غير منفصل، علامتَي الأمثول والصلات التفاضلية والنقاط الفريدة المقابلة التي تترهن في الأجزاء، كما تترهن الصلاتُ التفاضلية في الأنواع.

ألم يسبق وسمى كَنْت هذه التعيينات الدينامية المكانية ـ الزمانية ترسيماتٍ؟ إلا أن هناك اختلافاً كبيراً. الترسيم هو قاعدة تعيين الزمان وبناء المكان، إنما مفكَّر ومستعمل بالنسبة إلى المفهوم كإمكانية

منطقية. هذه الإحالة هي حاضرة في الطبيعة عينها، إلى حدّ أنه حوّل الإمكانيةَ المنطقية إلى إمكانية متعالية. وجعل علاقات مكانية ـ زمانية تقابل علاقات منطقية للمفهوم. هي خارجية عن المفهوم، مع ذلك لا نرى كيف يمكنها أن توفر تناغمَ الفاهمة والحساسية، لأنها لا تمتلك ما يوفر لها هي نفسها تناغمها الخاص بها مع مفهوم الفاهمة، من غير اللجوء إلى المعجزة. للترسيمية قوة هائلة: يمكن بها أن ينقسم مفهوم ما، وأن يوصف نوعياً بحسب تصنيف معيَّن. ويعجز مفهوم ما تماماً عن وصفه نوعياً أو على الانقسام بذاته. وتفعل تبعاً له الديناميات المكانية ـ الزمانية، كما يفعل فنٍ مخبأ، وفاعل حقيقي للتخالف. من غيرها، نبقى دوماً عند الأسئلةَ التي طرحها أرسطو، ورفعها ضدّ القسمة الأفلاطونية: ومن أين تأتي الأنصاف؟ فقط، لا يأخذ الترسيم بعين الاعتبار هذه القدرة التي تفعل بواسطته. الكل يتغير عندما تُطرَح الديناميات، ليس بوصفها ترسيمات المفاهيم، ولكن درامات المُثُل. لأنه لو كانت الديناميةُ خارجيةً عن المفهوم، وبهذه الصفة هي ترسيم، فإنها داخلية في الأمثول، وبهذه الصفة هي دراما أو حلم. وينقسم النوع إلى خطوط نَسَب، وأنصار لينّي (Linnéon) إلى أنصار جوردان (Jordanons)، والمفهوم إلى أنماط، ولكن ليس لهذه القسمات مقياس المنقسم عينه، وليست متجانسة مع المنقسم، وتقام في ميدان خارجي عن المفهوم، ولكن داخلي في المُثُل التي تتصدر القسمة عينها. تضم الديناميةُ إذاً قدرتَها الخاصةَ بها على تعيين المكان والزمان، لأنها تجسد مباشرة الصلات التفاضلية والفرادات والتدرجيات المتقدمة المحايثة للأمثول[29]. ليس الأقصر

(29) تتجاوز النظريةُ الكَنْتيةُ للترسيمية ذاتَها، من جهة أخرى، في اتجاهين: نحو الأمثول الجدلي الذي يشكل وحده ترسيمه الخاص به، والذي يوفر الوصف النوعي للمفهوم (Raison pure, «du but final de la dialectique»)، ونحو الأمثول الإستيتيقي الذي يشكل =

ببساطة ترسيم مفهوم المستقيم، بل الحلم أو الدراما أو مسرحة أمثول الخط، بما أنه يعبِّر عن تخالف الخط المستقيم أو المنحنى. ونميز بين الأمثول والمفهوم والدراما: دور الدراما هو الوصف النوعي للمفهوم، بتجسيد الصلات التفاضلية وفرادات الأمثول.

تحصل المسرحةُ في رأس الحالم، إلا أنها أيضاً تحت العين النقدية للعالِم. وتنشط ما تحت المفهوم والتمثلات التي تشتملها. فلا وجود لشيء لا يضيّع هويتَه كما هي في المفهوم، ومشابهته كما هي في التمثل، عندما يُكْتَشَف المكان والزمان الديناميين لتكوينه الراهن. لم يعد الـ «صنف هضبة» إلا جريان في خطوط متوازية، والـ «صنف شاطئ»، إلا ملامسة طبقات قاسية تنغرس على طولها صخورٌ باتّجاه عامودي، بالنسبة إلى اتجاه الهضاب. ولكن الصخور الأكثر قسوة بدورها، على مقياس المليون سنة التي تكوّن زمنَ ترهينها، هي مواد رخوة، تسيل تحت إكراهات ضعيفة جداً، تمارَس على فراداتها. كلّ تصنيف درامي، وكل دينامية كارثة. هناك بالضرورة بعضُ القسوة العنيفة في ولادة العالم هذه، وهي فوضى كونية (chaosmos)، في عوالم الحركات بلا ذات، والأدوار بلا لاعب. عندما تكلّم أرتو عن مسرح القسوة العنيفة، عرّفه فقط بـ «حتمية» قصوى، حتمية التعيين المكانية ـ الزمانية بما أنها تجسِّد أمثولَ الطبيعة أو الروح، بما هو «فضاء مضطرب»، حركة جاذبية تدور وتجرح قادرة على لمس الجسم العضوي مباشرة، إخراج مسرحي محض بلا مؤلِّف وبلا لاعبين، وبلا ممثلين وبلا ذوات فاعلة. لا تُحْفَر أمكنةٌ، ولا تُسَرَّع أو لا تُبْطأ أزمنةٌ إلا لقاء التواءات وانتقالات تعبّئ كلَّ الجسم وتورّطه.

السياق الأكثر تعقيداً والأكثر فهماً للرمزية يستخدم الترسيمة، انظر: Emmanuel Kant, *Critique du jugement* ([s. l.: s. n., s. d.]), paragraphe 49 et 59.

تخترقنا نقاط برّاقة، تعيدنا القهقرى فراداتٍ، وفي كلّ مكان عنقُ السلحفاة وانزلاقُه المدوِّخ لأوالي لفقريات (Protovertèbres). حتّى إنَّ السماء تقاسي من جهاتها الأصلية ومن كوكباتها التي تسجِّل في جسدها أمثولاً، بمثابة «لاعبين ـ شموس» - هناك إذاً لاعبون وذوات فاعلة، إلا أنهم يرقانات لأنهم وحدهم قادرون على تحمُّل الرسوم والانزلاقات والدورانات. ثمّ بعد فوات الأوان. وصحيح أن كلّ أمثول يجعل منا يرقانات دَمَّرت هويةَ الـ «أنا» الفاعل كتشابه الـ «أنا». هذا أنه يعبِّر بشكل سيئ بالكلام عن تراجع، تثبيت (Fixation) أو وقف التطور. لأننا لسنا ثابتين بحالة أو بلحظة، لكننا دوماً ثابتون بأمثول كما بوميض نظرة، دوماً ثابتون في الحركة أثناء حصولها.

ماذا سيكون الأمثول إذا لم يكن أمثولاً ثابتاً وقاسياً، تكلّم عنه فيلييه دو ليل ـ آدم (Villiers de l'Isle-Adam)؟ بخصوص الأمثول نحن دوماً الصابر. ولكن ليس هذا الصبر، أو التثبيت العاديَّيْن. ليس الثابت الجاهزَ أو الذي سبق وحصل. عندما نبقى أو نصبح مجدداً أجِنة، فهي بالأحرى هذه الحركة المحضة للتكرار التي تتميز بشكل أساسي عن كلّ تراجع. تحمل اليرقاناتُ المثلَ في جسمها، عندما نبقى عند تمثلات المفهوم. وتجهل ميدانَ الممكن، بما أنها قريبة جداً من الافتراضي الذي تحمله بوصفه خيارها، الترهينات الأولى. هذه هي حميمية العلقة (Sansgue) والإنسان الأعلى، وهي في وقت واحد، حلم وعلم، موضوع الحلم وموضوع العلم، عضة ومعرفة، فم ودماغ. (تكلّم بيرييه (Perrier) عن النزاع بين الفم والدماغ وبين الفقريات والدود الخلقي).

يتمسرح الأمثول على عدة مستويات، ولكن أيضاً مسرحات من أنظمة مختلفة تترك صدى لها وتَعْبُر المستويات. مثلاً أمثول الجزيرة: تُخالِفه المسرحةُ الجغرافية، أو تقسم مفهومَه بحسب نمطين، النمط

المحيطي الأصلي الذي يشير إلى ثوران، هيجان خارج الماء، والنمط القاري المشتق الذي يحيل إلى تفكيك وإلى تشقق. ولكن حالم الجزيرة يعثر على هذه الدينامية المزدوجة، لأنه يحلم بأنه ينفصل بشكل لامتناه، في خاتمة انجراف طويل، وأيضاً يبدأ مجدداً بشكل مطلق، في تأسيس جذري. لاحظنا غالباً أن السلوك الجنساني الإجمالي للرجل والمرأة ينزع إلى إعادة حركة أعضائهما، وأن هذه الحركة بدورها تنزع إلى إعادة إنتاج دينامية العناصر الخليوية : نجد في ثلاث مسرحات صدى أنظمة متنوعة نفسياً وعضوياً وكيميائياً. إذا كان شأن الفكر باستكشاف الافتراضي بالقوة حتّى عمق تكراراته، فمن شأن المخيلة إدراك سياقات الترهين، من وجهة نظر هذه الاستعادات أو هذه الأصداء. تَعْبُر المخيلةُ الميادينَ والأنظمةَ والمستويات، وتهدم الحواجزَ، وتتمادّ في العالم، وترشد جسمَنا وتلهِم نفسَنا وتستوعب وحدةَ الطبيعة والروح. إنّه وعي يرقاني يذهب بلا توقف من العلم إلى الحلم وبالعكس.

يحصل الترهينُ تبعاً لثلاث سلاسل، في المكان وفي الزمان وكذلك في وعي ما. كلّ دينامية مكانية ـ زمانية هي ظهور وعي أولي، يرسم هو ذاته اتجاهات، ويضاعف الحركات والهجرات، ويولَد على عتبة فرادات مكثَّفة بالنسبة إلى الجسم أو إلى الموضوع الذي تكون وعيه. لا يكفي القول أن الوعيَ يكون وعياً بشيء، فهو قرين هذا الشيء، وكل شيء وعي، لأنه يمتلك قريناً، وإن كان بعيداً جداً عنه وغريباً جداً. والتكرار في كلّ مكان، في ما يترهن كما في الترهين. يكون في البداية في الأمثول، يجتاز تنوعات الصلات وتوزيع النقاط الفريدة. يعيِّن أيضاً إعادات إنتاج المكان والزمان، كما إعادات الوعي. غير أن في كلّ هذه الحالات، التكرار هو قدرة الاختلاف والتخالف: إما يكثِّف الفرادات، وإما يسرّع أو يبطئ

الأزمنة، وإما ينوّع الفضاءات. لا يفسَّر التكرارُ إطلاقاً بشكل الهوية في المفهوم، ولا بالمتشابه في التمثل. وبلا شكّ يجعل كبحُ المفهوم تكراراً عارياً يظهر، يمثَّل فعلياً كتكرار الـ «عينه». إلا أن مَن يكبح المفهومَ غير الأمثول؟ أيضاً يحصل التجميد كما رأينا، وفق الأشكال الثلاثة للمكان والزمان والوعي. إن إفراط الأمثول هو الذي يفسِّر غياب المفهوم. وفي الوقت نفسه التكرار المكسو، التكرار غير العادي أو الفريد، المتعلق بالأمثول ـ هو الذي يفسر التكرارَ العادي والعاري، التكرار الذي يتعلق بالمفهوم، ويلعب فقط دورَ الرداء الأخير. في الأمثول وترهينه، نجد في وقت واحد السببَ الطبيعيَ لكبح المفهوم، والسببَ الفائقَ الطبيعي لتكرار أعلى من التكرار الذي يشتمله المفهوم المكبوح.

ما يبقى خارج المفهوم يحيل بعمق أكثر إلى الداخلي في الأمثول. ويُفهَم الأمثولُ بأكمله في النسق الرياضي ـ البيولوجي التفاضل ـ التخالف (Different(c)iation). ولكن لا تتدخل الرياضيات والبيولوجيا هنا إلا بوصفها نماذج تقنية لاستكشاف نصفَي الاختلاف، النصف الجدلي والنصف الجمالي، عرض الافتراضي وسياق الترهين. الأمثول الجدلي هو متعين بشكل مضاعف، في تنوع الصلات التفاضلية وتوزيع الفرادات المترابطة (تفاضل). إن الترهين الجمالي متعين بشكل مضاعف، في الوصف النوعي وفي التوليف (تخالف). ويجسد الوصف النوعي الصلات، كما يجسد التوليفُ الفرادات. تقابل الكيفياتُ والأجزاءُ الراهنة، الأنواعُ والأعدادُ، عنصرَ قابلية الكيف وعنصرَ قابلية الكم في الأمثول. إلا أن ما الذي يحقق المظهرَ الثالث للسبب الكافي، عنصرَ كمونية الأمثول؟ بلا شكّ المسرحة السابقة على الكم، والسابقة على الكيف. وهي فعلياً التي تعين أو تطلق، تُخالِف تَخالُف الراهن في تقابله بتفاضل الأمثول.

إنما من أين تأتي سلطةُ المسرحة هذه؟ أليست تحت الأنواع والأجزاء، الكيفيات والأعداد، الفعلَ الأكثر شدّة أو الأكثر فردية؟ لم نبيّن ما الذي أسس المسرحة، في وقت واحد بالنسبة إلى الراهن وفي الأمثول، بما هو توسع العنصر الثالث للسبب الكافي.

الفصل الخامس

التوليف اللامتناظر للحسي

ليس الاختلافُ المتنوعَ. والمتنوعُ يعطى. إلا أن الاختلافَ هو ما به المعطى يُعطى. وهو ما به المعطى يعطى كمتنوع، فليس الاختلافُ الظاهرةَ، ولكنه النومين (noumène) الأقرب إلى الظاهرة. صحيح إذاً أن الله صنع العالَمَ وهو يحسب، غير أن حساباته لا تصيب أبداً، وهي هذه اللاعدالة، هذه اللامساواة غير القابلة للاختزال التي تشكل في النتيجة، وضع العالم. «يُصنَع» العالمُ فيما الله يحسب. وما كان العالمُ وُجِد لو كان الحساب عادلاً. ويشبَّه العالمُ دوماً بـ «بقية»، ولا يمكن أن يفكَّر الواقعي في العالم إلا بمفردات الأعداد الكسرية أو حتّى اللاقياسية. فتحيل كلُّ ظاهرة إلى لا مساواة تشرطها. ويحيل كلُّ تنوع وكلُّ تغير إلى اختلاف هو سببه الكافي. ويترابط كلّ ما يجري ويظهر بأنظمة اختلافات: الاختلاف بالمستوى وبدرجة الحرارة وبالضغط وبما هو بالقوة، اختلاف بالشدة. يقول هذا بطريقة معيّنة، مبدأ كارنو (Carnot)، ويقوله مبدأ كوري (Curie)، بطريقة أخرى[1]. والهويس (L'Ecluse) في كلّ

---

(1) حول عدم التناظر بما هو «سبب كافٍ»، انظر: Louis Rougier, *En marge de* =

مكان، تومض كلُّ ظاهرة في نسق إشارة ـ علامة. ونسمي إشارة النسقَ كما هو مكوَّن أو محاط بسلسلتَيْن غير متجانستَيْن على الأقل، نظامَيْن متبايِنَين، قادرَيْن على إجراء التواصل. والظاهرة علامة، أي ما يومض في هذا النسق لصالح تواصل المباينات. «تخبئ الزمردةُ في ضلوعها إلهةَ ماء (Une Ondine) بعينَيْن فاتحتَيْن. . .»: «كلّ ظاهرة هي من نمط» إلهة ماء (Ondine) بعينَيْن فاتحتَيْن»، وتجعلها زمردةٌ ما ممكنةً. وكل ظاهرة مؤلَّفة، لأن السلسلتَيْن اللتين تحيطان بها ليستا فقط لامتجانستين، فَكُلّ واحدة تتألف هي نفسها من حدود لامتجانسة، تمسك بها سلاسلُ لامتجانسة تشكل الكثيرَ من الظواهر الثانوية. وعبارة «اختلاف بالشدة» تحصيل حاصل .(Tautologie) والشدة هي شكل الاختلاف كسبب الحسي. كلّ شدّة تفاضلية، اختلاف في ذاته. كلّ شدّة هي E-E' حيث E يحيل هو ذاته إلى e-e' . . . إلخ. سبق وكانت كلّ شدّة اقتراناً (حيث يحيل كلّ عنصر من القرينَيْن بدوره إلى قرائن عناصر من نظام مغاير)، وكشفت إذاً عن المحتوى الكيفي للكم بشكل حصري[2]. ونسمي مباينة حالَ

= *Curie, de Carnot et d'Einstein: Etudes de philosophie scientifique*, bibliothèque de philosophie moderne (Paris: E. Chiron, 1922).

(2) J. H. Rosny, *Les Sciences et le pluralisme* (Paris: Alcan, 1922), p. 18,

«يبيّن علم الطاقة أن كلَّ عمل يُشتَق من اختلافات بدرجة الحرارة والكامن والمستوى، كما إنَّ كلّ تسريع يفترض اختلافات بالسرعة: تتضمن كلّ طاقة قابلة للحساب، على ما يبدو، عواملَ الشكل E-E'، حيث يخبئ E وE' هما نفسهما عواملَ الشكل e-e'. . . سبق وعبّرت الشدةُ عن اختلاف ما، ومن الضروري تعريف بشكل أفضل ما يجب فهمه بذلك، وخصوصاً إفهام أنه لا يمكن للشدة أن تتألف من حدَّيْن متجانسَيْن، ولكن على الأقل من سلسلتين بحدود غير متجانسة.» ـ في هذا الكتاب الجميل جداً المتعلق بالكميات الاشتدادية، يوسِّع روسني أطروحتَيْن:

1 ـ يفترض التشابهُ الاختلافَ، وتشابه الاختلافاتُ.

2 ـ «الاختلاف وحده يجعل الوجود متصوَّراً». كان روسني صديقاً لكوري، في =

الاختلاف هذه المنشطرة بشكل لامتناهٍ، ويستمرّ تجاوبها بالرنين إلى اللانهاية. وتعني المباينةُ الاختلافَ أو الشدة (اختلاف الشدة)، وهي السبب الكافي للظاهرة، شرط ما يظهر. ونوفاليس (Novalis) مع حَجَره الكهربائي، أقرب إلى شروط الحسي من كَنْت، مع المكان والزمان. وليس سببُ الحسي، شرطُ ما يظهر المكانَ والزمان، ولكن اللامتساوي في ذاته، التباين كما هو محتوى ومتعين في اختلاف الشدة، وفي الشدة بما هي اختلاف.

* * *

ونلاقي مع ذلك صعوبات كبيرة عندما نحاول أن نعتبر مبدأ كارنو أو مبدأ كوري بمثابة الظهورين المناطقيين لمبدأ التعالي. ولا نعرف إلا أشكال طاقة سبق وتحدد موقعُها وقُسِّمَت في الامتداد، امتدادات سبق ووُصِفت كيفياً بأشكال من الطاقة. وعرَّف علمُ الطاقة الطاقةَ بتركيب بين عاملَين اثنين، الاشتدادي والامتدادي (مثلاً قوة وطول بالنسبة إلى الطاقة الخطية، ضغط سطحي ومساحة بالنسبة إلى طاقة السطح، ضغط وحجم بالنسبة إلى طاقة الحجم، ارتفاع ووزن بالنسبة إلى الطاقة الجاذبة، الحرارة والقصور الحراري بالنسبة إلى الطاقة الحرارية...). ويظهر أن في التجربة، لا تنفصل الشدة عن الماصَدَقَ الذي ينسبها إلى (extensum) (امتداد). وتحت هذه الشروط، تظهر الشدة هي نفسها خاضعة لكيفيات تملأ الامتداد (كيف فيزيائي من المستوى الأول أو qualitas، كيف حسي من المستوى الثاني أو (quale). بإيجاز لا نعرف شدّة إلا سبق وتطورت في امتداد تغطت بكيفيات. من هنا، يأتي مَيْلُنا إلى اعتبار الكم

= عمله الروائي، اخترع صنفاً من الطبيعانية في الشدة التي تنفتح عندئذ، على حدَّيْن أقصيَيْن اثنين للمقياس الاشتدادي، على الكهوف ماقبل التاريخية والفضاءات المستقبلية للخيال العلمي.

الاشتدادي مفهوماً تجريبياً، وأيضاً مؤسَّساً بشكل سيئ، ومختلطاً غير نقي لكيف حسي وامتداد، أو أيضاً لكيف فيزيائي وكم ماصدقي.

ويُخفق في الحقيقة، هذا النزوع إذا لم تبدِ الشدةُ هي نفسُها لجهتها، ميلاً مقابلاً في الامتداد الذي يطورها، وبحسب الكيف الذي يغطيها. الشدة هي اختلاف إلا أن هذا الاختلافَ ونزع إلى أن يُنفى، وإلى أن يلغى في الامتداد وبحسب الكيف. وصحيح أن الكيفيات علامات، وتومض بعيداً عن اختلاف ما. إلا أنها بالضبط تقيس زمنَ تَساوٍ ما أي الزمن الذي يستغرقه الاختلاف ليلغى في الامتداد حيث يتوزع. هذا هو المحتوى الأكثر عمومية لمبادئ كارنو وكوري ولو شاتليه (Le Châtelet)... إلخ: ليس الاختلاف سبباً كافياً للتغيير إلا حين ينزع هذا التغييرُ إلى نفيه. حتّى إنَّ مبدأ السببية يجد بهذه الطريقة، في سياق وضع الإشارات، تعيينَه الفيزيائيَّ القاطعَ: تحدِّدُ الشدةُ معنى موضوعياً بالنسبة إلى سلسلة أحوال لا تنعكس، كما هي حال «سهم ما من الزمن» بناء عليه نذهب من الأكثر مخالَفة، إلى الأقل مخالَفة من اختلاف منتِج إلى اختلاف مختزَل، وفي أقصى حدّ ملغى. ونعرف كيف عقدت في نهاية القرن التاسع عشر، موضوعات (thèmes) اختزال الاختلاف، وتوحيد شكل المتنوع، وتساوي اللامتساوي هذه، للمرة الأخيرة أغربَ حلف: بين العِلم والحس السليم والفلسفة. كانت الديناميكا الحرارية الموقد القادر لهذا المزيج. وتم ترسيخ نسق من التعريفات الأساسية، مُشبِعاً كل العالم، بما فيه كَنْتية معيَّنة: المعطى بما هو متنوع، العقل بما هو الميل إلى الهوية، سياق التعرف إلى الهوية والتساوي، العبثي أو اللاعقلاني بما هو مقاومة المتنوع لهذا العقل المعرِّف إلى الهوية. وجدت فيه كلماتُ «الواقعي عقلاني» معنى جديداً، لأن التنوعَ ينزع إلى أن يُختزَل في الطبيعة كما في العقل.

وإن لم يشكل الاختلافُ قانوناً للطبيعة ولا مقولةً للروح، بل فقط أصلاً = س للمتنوع: المعطى، وليس الـ «قيمة» (باستثناء قيمة منظِّمة أو تعويضية)[3]. في الحقيقة، لا يبرهِنُ ميلُنا الإبستيمولوجي للاشتباه بأفهوم الكم الاشتدادي شيئاً، إذا لم يقترن بهذا المَيل الآخر، ميل اختلافات الشدة نفسها إلى الإلغاء الذاتي في الأنساق الممتدة الموصوفة كيفياً. نحن لا نشتبه بالشدة إلا لأنها تبدو أنها تلجأ إلى الانتحار.

قَدَّمَ العلمُ والفلسفةُ إذاً هنا إشباعاً أخيراً للحس السليم. لأن المطروح على التساؤل، ليس العلم الذي يبقى لامختلفاً عن امتداد مبدأ كارنو ـ وليست الفلسفة التي بطريقة معينة، تبقى لامختلفة عن مبدأ كارنو نفسه. كلّ مرة لا يلتقي فيها العلمُ والفلسفة والحس السليم، من الضروري أن يؤخَذ الحسُ السليم شخصياً بمثابة علم وبمثابة فلسفة (لهذا يجب تجنب هذه اللقاءات بأكبر عناية). يتعلق الأمر إذاً بماهية الحس السليم. أشار هيغل بشكل موجز، إلى هذه الماهية، في كتاب الاختلاف بين نسقَيْ فيشته وشلنغ (*Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*): الحس السليم هو الحقيقة الجزئية بما أنه يُضَم إليه الشعورُ بالمطلق. والحقيقة كعقل حاله يكون فيها من الجزئية، والمطلق يكون فيها كشعور. ولكن كيف ينضم الشعور بالمطلق إلى الحقيقة الجزئية؟ فالحس السليم بشكل أساسي

(3) انظر: André Lalande, «Valeur de la différence,» *Revue philosophique* (Avril 1955),

حيث لَخص أندريه لالاند (André Lalande) أطروحاته الرئيسيّة. وهو يماثل موقف أميل ميرسون (Emile Meyerson) بشكل كبير، وإن قَيَّم ميرسون بشكل مغاير كثيراً دور مبدأ كارنو ومعناه، إلا أنه يقبل النسقَ عينه للتعريفات. كذلك ألبير كامو (Albert Camus) الذي أثار في **أسطورة سيزيف** (*Le Mythe de Sisyphe*) نيتشه، كيركغارد وشستوف، ولكنه أقرب بكثير إلى تقليد ميرسون ولالاند.

موزِّع ومقسِّم: من الجهتين، صيغ تسطيحه وعمقه الزائف. ويصنع جهة الأشياء. ومن البديهي مع ذلك ألا يكون كلُّ توزيع من جهة الحس السليم: هناك توزيعاتُ الجنون، وتقسيماتٌ مجنونة. بل ربما يعود إلى الحس السليم افتراضَ الجنون، والمجيء ثانياً لتصحيح ما هناك من مجنون في توزيع قائم مسبقاً. يكون توزيعٌ ما متوافقاً مع الحس السليم، عندما ينزع بذاته إلى دَس الاختلاف في الموزَّع. ويُفترَض فقط إلغاء لا مساواة الحصص مع الزمن وفي الوسط، عندما يكون التقسيم فعلياً مطابقاً للحس السليم أو يتبع حسٌّ يدعى السليم. والحس السليم بطبيعته أخروي (Eschatologique)، نبي تعويض وتوحيد شكل نهائيين. إذا جاء ثانية، فهذا لأنه يفترض التوزيعَ المجنون ـ التوزيع البدوي والفوري والفوضى المتوَّجة والاختلاف. إنما هو الحضري والصبور ويمتلك الزمن ويصحِّح الاختلافَ ويدخله في وسط عليه أن يؤدي إلى إلغاء الاختلافات أو إلى التعويض عن الأجزاء. هو ذاتُه «الوسط». وبتفكيره ذاته بين حدَّين أقصيَين، يندس بينهما ويردم المسافةَ الفاصلة بينهما. وعلى العكس من ذلك، لا ينفي الاختلافات، ويعمل بطريقة أن تنفي ذاتَها، في شروط الامتداد وفي نظام الزمن. ويكثِّر الوسائطَ (Les Mediétés)، وكما هي حال صانع العالم عند أفلاطون، لم يتوانَ بصبر عن دسّ اللامتساوي في المنقسم. الحس السليم هو أيديولوجيا الطبقات الوسطى التي تتعرف إلى ذاتها في المساواة كإنتاج المجرَّد. لا يحلم بأن يفعل كما يحلم بأن يكوّن وسطاً طبيعياً، عنصرَ فعل يذهب من الأكثر مخالَفة إلى الأقل مخالَفة: وهكذا فإن الحس السليم للاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر، يرى في طبقة التجار التعويضَ الطبيعي عن الحدَيْن الأقصيَيْن، ويرى في ازدهار التجارة سياقاً آلياً لتساوي الأجزاء. ولا يحلم إذاً بأن يفعل بقدر ما يحلم بأن يتوقع، وبأن يُفْلِت الفعل الذي يذهب من غير المتوقع إلى المتوقع (من

إنتاج الاختلافات إلى تقليصها). وهو ليس تأملياً ولا نشيطاً، إنه متبصِّر. باختصار، يذهب من ناحية الأشياء إلى ناحية النار: من الاختلافات المنتَجة إلى الاختلافات المقلَّصة. هو حراري ـ ديناميكي. بهذا المعنى يضم الشعورَ بالمطلق إلى الحقيقة الجزئية. وليس متفائلاً ولا متشائماً، ويتلوّن بمسحة متشائمة أو متفائلة، تبعاً لما إذا كانت ناحية النار، الناحية التي تأخذ الكلَّ توحد شكلَ كلّ الأجزاء، تظهر له مدموغة بموت وبعدم ضروريين (نحن جميعاً متساوون أمام الموت)، أو على العكس من ذلك، امتلاك الكمال السعيد لما هو موجود (نمتلك حظوظاً متساوية أمام الحياة). لا ينفي الحسُّ السليمُ الاختلافَ، ويتعرف إليه على العكس من ذلك، ولكن بالضبط ما يلزم لتأكيد أنه ينفي ذاته، مع ما يكفي من الامتداد ومن الزمن. بين الاختلاف المجنون والاختلاف الملغى، بين اللامتساوي في المنقسم والمنقسم المسوّى، بين توزيع اللامتساوي والمساواة الموزَّعة، من الضروري أن يعاش الحسُّ السليم على أنه قاعدة التقاسم الكلي، إذاً بما هو متقاسَم بشكل كلي.

يتأسس الحسُّ السليمُ على توليف ما للزمن، وبالضبط التوليف ما الذي قمنا بتعيينه كأول توليف، توليف العادة. ليس الحس السليم سليماً، إلا لأنه يقترن بحس الزمن بحسب هذا التوليف. يشهد على حاضر حيّ (وعلى تعب هذا الحاضر)، ويذهب من الماضي إلى المستقبل، كما من الخاص إلى العام. إلا أنه يعرِّف هذا الماضيَ باللامحتمَل أو بالأقل احتمالاً. في الواقع يمتلك كلُّ نسق جزئي أصلاً هو اختلاف يفردن ميدانَه، كَيَفَ يدرِك مراقِبٌ يقع في النسق، الاختلافَ بشكل مغاير عن كونه ماضياً، و«لامحتمَلاً» بوضوح لأنه وراءه؟ بالمقابل، يتعرف سهمُ الزمن داخل النسق نفسه أي الحس السليم، إلى هوية: المستقبل والمحتمل وإلغاء الاختلاف. ويؤسِّس

هذا الشرطُ التوقعَ ذاتَه (لاحظنا غالباً أنه إذا ذهبت درجات الحرارة اللاامتميزة في البداية لتتخالف، فلن نتمكن من توقع أي منها سيزيد أو ينقص. وإذا حصلت اللزوجة بشكل متسارع، فإنها تنتزع المتحركات من الراحة، ولكن في اتجاه غير متوقع). تَشْرَح صفحاتٌ شهيرة لبولتزمان هذه الضمانة العلمية والحرارية الدينامية للحس السليم. وتُبَيِّن كيف أنه، في نسق جزئي، يتطابق ماضٍ ولامحتمل واختلاف من ناحية، ومن ناحية أخرى، مستقبلٌ ومحتمل ووحدة الشكل[4]. إن توحيد الشكل هذا، التساوي هذا، لا يحصل فقط في كلّ نسق جزئي، بل يجري تخيله من نسق إلى آخر، في حس سليم كلي حقاً أي يضم القمر إلى الأرض، والشعور بالمطلق إلى حال الحقائق الجزئية. إلا أن (كما بيّن بولتزمان)، ليس هذا الضَمُّ مشروعاً، كما أنَّ توليف الزمن هذا ليس كافياً.

نحن على الأقل قادرون على توضيح صلات الحس السليم بالحس المشترك. عُرِّف الحسُ المشتركُ، ذاتياً بالهوية المفترَضة لأنا ما، كوحدة وأساس كلّ الملكات، وموضوعياً بهوية موضوع أياً كان، والذي من المفروض أن تُنسَب إليه كلُّ الملكات. إلا أن هذه الهوية المزدوجة تبقى ساكنة. وكما أننا لسنا الـ «أنا» الكلية، كذلك لا نجد أنفسنا أمام الموضوع الكلي أياً كان. وتُقَطِّع المواضيعُ بواسطة حقول الفردنة وفيها، كذلك الأنوات. يجب إذاً أن يَتجاوز الحسُّ المشتركُ ذاتَه نحو هيئة أخرى دينامية، قادرة على تعيين الموضوع أياً كان، سواء كان هذا أو ذاك، وعلى فردنة الـ «أنا» الواقعة في مجموع مواضيع كهذا. هذه الهيئة الأخرى هي الحس السليم الذي

(4) Ludwig Boltzmann, *Leçons sur la théorie des gaz* (Paris: Gauthier-Villars, 1898), vol. 2, pp. 251 ff.

يذهب من اختلاف ما إلى أصل الفردنة. ولكن لأنها بالضبط توفر تقسيمه بطريقة تميل إلى أن تلغي ذاتها في الموضوع، لأنها تعطي قاعدةً بحسبها تنزع مختلف المواضيع هي ذاتها إلى التساوي، وتميل الأنواتُ المختلفة إلى التماثل، التشابه ويتجاوز الحس السليم ذاته بدوره نحو هيئة الحس المشترك الذي يقدم لها شكلَ الـ «أنا» الكلية بما هو شكل الموضوع أياً كان. للحس السليم إذاً ذاته تعريفان، موضوعي وذاتي، يقابلان تعريفات الحس المشترك: قاعدة التقاسم الكلي، قاعدة المقاسمة بشكل كلي. يحيل كلٌّ من الحس السليم والحس المشترك إلى الآخر، يعكس كلٌّ منهما الآخرَ، ويكوّن نصفَ استقامة الرأي، الأرثوذكسية. في هذه التبادلية، في هذا التفكّر المزدوج، يُمْكِنُنا أن نعرّف الحسَ المشترك بسياق التحقق، ونعرّف الحسَّ السليم بسياق التوقع. الأول بما هو التوليف الكيفي للمتنوع، التوليف الساكن للتنوع الكيفي الذي يُنسَب إلى موضوع يُفترَض أنه الـ «عينه» بالنسبة إلى كلّ ملكات ذات فاعلة بعينها. والآخر بما هو التوليف الكمي للاختلاف، التوليف الدينامي لاختلاف الكم الذي ينسَب إلى نسق يُلغى فيه موضوعياً وذاتياً.

يبقى أن الاختلافَ ليس المعطى ذاته، ولكن ما به المعطى يعطى. كيف يمكن للفكر أن يتجنب الذهاب إلى هذا الحد، كيف يمكنه أن يتجنب التفكير بما يتعارض أكثر مع الفكر؟ لأن مع المتطابق نفكِّر بِكُلّ قوانا، ولكن من غير أن نمتلك أقل فكر. ألا نمتلك على العكس من ذلك، الفكر الأرفع في المختلف، ولكن لا يمكننا أن نفكِّر؟ ويمتلئ احتجاجُ المختلف هذا بالمعنى. حتّى إذا مال الاختلافُ إلى أن يقسَّم في المتنوع بطريقة يزول فيها، وجرت مماثلة، تشابه هذا المتنوع الذي يبدعه، فيجب أن يكون في البداية محسوساً كما هي حال ما يعطي المتنوعَ للإحساس. ويجب أن يفكَّر

كما هي حال ما يبدِع المتنوعَ. (ليس بأن نعود إذاً إلى الممارسة المشتركة للملكات، ولكن لأن الملكات المنفصلة تدخل بدقة في صلة العنف هذه حيثُ إن الواحدة تنقل إكراهها إلى الأخرى).
الهذيان هو في عمق الحس السليم، لذلك الحس السليم هو دوماً ثانٍ. وعلى الفكر أن يفكِّر الاختلافَ، مختلِف الفكر هذا بشكل مطلق الذي مع ذلك يؤدي إلى التفكير، يعطيه فكراً. يقول لالاند (Lalande) في صفحات جميلة جداً، أن الواقعَ اختلافٌ، في حين أن قانون الواقع، كما مبدأ الفكر هو تعرّفٌ إلى الهوية: «يتعارض الواقع إذاً مع قانون الواقع، والحال الراهنة مع صيرورتها. كيف أمكن لمثل حال أشياء كهذه أن تنتج؟ كيف تكوَّنَ العالمُ الفيزيائيُ بواسطة خاصية أساسية تخففها قوانينُه الخاصة به بلا توقف؟[5]». هذا يعني أن الواقعي ليس نتيجة قوانين تتحكم به، وأن إلهاً كئيباً يلتهم بطرف ما صنعه بالطرف الآخر، مشرِّعاً ضدّ إبداعه لأنه يُبدِع ضدّ تشريعه. ها نحن مرغمون على الإحساس بالاختلاف وعلى تفكيره. نحس أن هناك شيئاً ضدّ قوانين الطبيعة، ونفكر أن هناك شيئاً ضدّ مبادئ الفكر. وحتّى إذا كان إنتاج الاختلاف بالتحديد «غير قابل للتفسير»، كيف نتجنب تضمينَ غير القابل للتفسير حتّى داخل الفكر؟ كيف لا يكون اللامفكَّر في قلب الفكر؟ والهذيان في قلب الحس السليم؟ كيف يمكن الاكتفاء بإبعاد غير المحتمَل في بداية تطور جزئي، من غير إدراكه أيضاً كأعلى قدرة للماضي، كالسحيق في الذاكرة؟ (وبهذا المعنى سبق وألقى بنا التوليف الجزئي للحاضر في

---

(5) André Lalande, *Les Illusions évolutionnistes*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1930), pp. 347-348 et 378,

«إن إنتاج الاختلاف، أمر مضاد للقوانين العامة للفكر، وهو غير قابل للتفسير بشكل صارم».

توليف آخر للزمن، للذاكرة السحيقة، على أن يلقي بنا أيضاً أبعد من ذلك. . .).

ليس ظهورُ الفلسفة الحسَّ السليم، ولكن المفارقة. المفارقة هي المعاناة أو انفعال الفلسفة. أيضاً هناك عدةُ ضروب من المفارقات التي تتعارض مع الأشكال المتكاملة للرأي المستقيم والحس السليم والحس المشترك. ذاتياً، تحطم المفارقةُ الممارسةَ المشتركة، وتحمل كلَّ ملكة أمام حدها الخاص بها، أمام اللامثيل له الذي يخصها، الفكر أمام اللامفكَّر الذي وحدها مع ذلك يمكنها أن تفكّره، الذاكرة أمام النسيان الذي هو أيضاً سحيقها، الحساسية أمام اللاحسي الذي يختلط مع الاشتدادي الخاص به. . . ولكن في الوقت نفسه، توصل المفارقةُ إلى الملكات المحطمة هذه الصلة التي ليست صلة الحس السليم، بموضعتها على الخط البركاني الذي يجعل الواحدة تلتهب من شرارة الأخرى، قافزاً من حدّ أقصى إلى آخر. وتُبْرِز المفارقةُ موضوعياً العنصرَ الذي يفلت من الشمول في مجموع مشترك، ولكن أيضاً الاختلافَ الذي يفلت من التساوي أو الإلغاء في اتجاه حس سليم ما. ونحن على حقّ حين نقول إن دحض المفارقات وحده في الحس السليم والحس المشترك ذاتهما. ولكن بشرط أن يكونا قد أعطيا كلّ شيء، دور القاضي مع دور الخصم، ودور المطلق مع دور الحقيقة الجزئية.

❊ ❊ ❊

أن يكون الاختلاف بشكل حرفي، «غيرَ قابل للتفسير»، ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة من هذا الأمر. يفسَّر الاختلاف، إلا أنه يميل بالضبط إلى أن يلغى في النسق حيث يفسَّر. وهذا يعني فقط أن الاختلافَ مضمَّنٌ بشكل أساسي، وأن وجود الاختلاف هو التضمين. أن يفسَّر بالنسبة إليه يعني أن يلغى، أن يتآمر على اللامساواة التي تكوّنه. والصيغة التي تقول إن «التفسير هو التحقق من هوية ما»،

تحصيل حاصل. لا يمكننا أن نخلص منها إلى أن الاختلافَ يُلغى، وعلى الأقل يلغى في ذاته. يلغى بما أنه وُضِع خارج ذاته، في الامتداد، وفي الكيف الذي يملأ هذا الامتداد. إلا أن الاختلاف هو الذي يبدعهما هذا الكيف كما هذا الامتداد. تفسَّر الشِّدةُ، وتتفصّل في «ماصدق» ما. وهذا الـ «ماصدق» الذي ينسبها إلى الامتداد، حيث يظهر خارج ذاته، مغطى بالكيف. يُلغى اختلاف الشدة أو ينزع إلى أن يلغى في هذا النسق. إلا أنه هو الذي يبدع هذا النسقَ وهو يفسِّر ذاته. من هنا المظهر المزدوج للكيف بما هو علامة: الإحالة إلى نظام مضمّن اختلافات مكوِّنة، والميل نحو إلغاء هذه الاختلافات في النظام الممتد الذي يفسرها. لهذا أيضاً تجد السببيةُ في تحديد إشاراتها في وقت واحد أصلاً وتوجهاً ومآلاً، المآل الذي يخل بالأصل تقريبا. والخاص بالأثر بالمعنى السببي، هو صنع «الأثر» بالمعنى الإدراكي، وإمكان تسميته باسم علَم (أثر سيبك (Seebeck))، أثر كلفين (Kelvin)... لأنه يَظْهر في حقل فردنة تفاضلي حصرياً، يرمّز بالاسم. لا ينفصل تلاشي الاختلاف بالضبط عن «أثر» نحن ضحاياه. ويبقى الاختلاف كشدّة مضمَّنا في ذاته، عندما يلغى وهو يُفَسّر في الامتداد. أيضاً ليس ضرورياً، لإنقاذ عالم الموت الحراري أو صيانة فرص العَوْد الأبدي، تخيلُ الآليات الامتدادية الـ «لا محتملة» بشكل كبير، ومن المفروض أنها قادرة على إصلاح الاختلاف. لأن الاختلاف لم يتوقف عن أن يكون في ذاته، عن أن يُضمّن في ذاته، عندما يفسَّر خارج ذاته. هناك إذاً ليس فقط أوهامٌ حسية، ولكن وهمٌ فيزيائي متعالٍ. نعتقد في هذا الصدد، أن ليون سيلم (Léon Selme) قام باكتشاف عميق[6]. عندما عارض

---

(6) Léon Selme, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius: Essai sur la thermodynamique* (Paris: H. Dunod and E. Pinat, 1917).

كارنو (Carnot) بكلاوزيوس (Clausius)، أراد أن يبيِّن أن زيادة القصور الحراري كانت وهمية. وحدد بعضَ العوامل التجريبية أو الطارئة للوهم: الصغر نسبة إلى اختلافات درجة الحرارة المتحققة في الآلات الحرارية، ضخامة أشكال التخفيف التي يبدو أنها تَستبعِد تحضيرَ «كبش حراري ما». ولكن خصوصاً، استخلص شكلاً متعالياً للوهم: من كلّ الماصدقات، القصورُ الحراري هو الوحيد الذي لا يقاس مباشرة، ولا حتّى بشكل غير مباشر بواسطة طريقة مستقلة عن علم الطاقة. وإذا كان الأمر سيان بالنسبة إلى الحجم، أو بالنسبة إلى كمِّ الكهرباء، فسيكون لدينا بالضرورة الانطباع أنهما يزيدان في التحولات التي لا تُعكَس. ومفارقة القصور الحراري هي التالية: القصور الحراري هو عامل امتدادي، ولكن خلافاً لِكُلّ العوامل الامتدادية الأخرى، هو ماصدق، «تفسير» يوجد مضمَّناً بما هو كذلك في الشدة، ولا يوجد إلا مضمَّناً، ولا يوجد خارج التضمين، هذا لأن وظيفته هي بجعل الحركة العامة التي بها يفسَّر المضمَّن أو يمتد، ممكنة. هناك إذاً وهم متعالٍ، مرتبطٌ أساساً بكيف الحرارة أو بامتداد القصور الحراري.

من الملاحَظ أن الامتدادَ لا يأخذ بعين الاعتبار الفردنات التي تُصنَع فيه. إن الأعلى والأسفل، اليمين واليسار، الشكل والعمق هي بلا شكّ عوامل مفردِنة تَرسُم في الامتداد سقطات وصعودات، تيارات وغطسات. إلا أن قيمتَها فقط نسبية لأنها تمارَس في امتداد سبق وتفصّل. وأيضاً تنجم عن هيئة «أعمق»: العمق ذاته الذي ليس ماصدقا، ولكنه تعقيد محض. وكل عمق هو بلا شكّ طول وعرض ممكنين.، ولكن لا تتحقق هذه الإمكانية، إلا إذا غيّر مراقبٌ ما موقعَه وجمع، في مفهوم مجرد، ما هو طول بالنسبة إليه هو نفسه، وما هو طول بالنسبة إلى الغير: يصبح القديم في الواقع دوماً طولاً

أو يفسَّر بالطول، انطلاقاً من عمق جديد. والأمر سيان بديهياً باعتبار مسطح بسيط، أو امتداد بثلاثة أبعاد يكون ثالثها متجانساً مع الاثنين الآخرَين. ما أن يُدرَك العمق بما هو كمٌّ امتدادي، حتّى يشكل جزءاً من الامتداد المتولد، ويتوقف عن أن يَضم في ذاته لاتجانسَه الخاصَ به بالنسبة إلى الاثنين الآخرَين. عندئذ نتأكد من أنه البعد النهائي للامتداد، إلا إننا نتأكد منه فقط بما هو واقعة من غير أن نفهم سببه، لأننا لم نعد نعرف أنه أصلي. عندها أيضاً نتأكد في الامتداد من وجود العوامل المفردِنة، ولكن من غير أن نفهم من أين تأتي سلطتُها، لأننا لم نعد نعرف أنها تعبر عن العمق الأصلي. ويُفسَّر العمقُ باليسار واليمين في البُعد الأول، بالأعلى والأسفل في البُعد الثاني، وبالشكل والعمق في البُعد الثالث الذي جُعِل متجانساً. ولا يظهر الامتدادُ، ولا يتطور من غير أن يقدم يساراً ما ويميناً ما، أعلى ما وأسفل ما، فوق ما وتحت ما، وهي بمثابة العلامات غير المتناظرة لأصله الخاص به. وتشهد نسبية هذه التعيينات أيضاً على المطلق الذي تأتي منه. ويخرج الامتدادُ بأكمله من الأعماق. والعمق بما هو بُعدٌ لامتجانسٌ (النهائي والأصلي) هو قالب الامتداد، بما فيه البعد الثالث المعتبَر متجانساً مع الاثنين الآخرَين.

لاسيما العمق كما يظهر في امتداد متجانس ما، هو إسقاط الـ «عميق»: يمكن لهذا العميق وحده أن يقال (Ungrund) أو بلا عمق. ولا يصلح أبداً قانونُ الشكل والعمق لموضوع ينفصل على عمق محايد أو على عمق مواضيع أخرى، إذا لم يُقِم في البداية الموضوعُ هو نفسه صلةً مع عمقه الخاص به. ليست العلاقة بين الشكل والعمق إلا علاقة مسطَّحة خارجية، تفترض صلةً داخليةً ضخمةً للمساحات مع العمق الذي تغلفه. يشهد هذا التوليفُ للعمق الذي يمنح الموضوعَ ظلَّه، إلا أنه يجعله ينبثق من هذا الظل، على

الماضي الأبعد، كما على تعايش الماضي مع الحاضر. ولا نندهش من أن تستعيد التوليفاتُ المكانية المحضة هنا التوليفات الزمانية المتعينة سابقاً: يستند تفسيرُ الامتداد إلى التوليف الأول للعادة أو الحاضر. إلا أن تضمين العمق يستند إلى التوليف الثاني، للذاكرة والماضي. وكذلك علينا استشعار في العمق قرب وغليان التوليف الثالث الذي يعلن «اللاقعر» أو الإنهيار الكلي. العمق هو كالخط الجيولوجي الشهير من شمال ـ شرق (N-E)، إلى جنوب ـ غرب (S-O)، الخط الذي يأتي من قلب الأشياء بخط مائل، والذي يقسّم البراكين ليجمع حساسية تغلي مع فكر «يرعد في بركانه». عرف شلنغ أن يقول ذلك: لا يضاف العمق من الخارج إلى الطول وإلى العرض، إلا أنه يبقى مطموراً بوصفه المبدأ الجليل للـ «خصومة» التي تبدعهما.

أن يخرج الامتداد من الأعماق، هذا ليس ممكناً إلا إذا كان العمق قابلاً للتعريف بشكل مستقل عن الامتداد. الامتداد الذي نبحث عن تحديد تكوينه هو مقدار امتدادي (extensum)، أو الحد الذي يشكل مَرجعاً لِكُلّ ماصدق (Extension). على العكس من ذلك، العمق الأصلي هو الفضاء بأكمله، ولكن الفضاء بما هو كم اشتدادي: الفضاء المحض. ونعرف أن للإحساس أو الادراك مظهراً أنطولوجياً: في التوليفات التي تخصهما بالضبط، إزاء ما لا يمكنه أن يكون إلا محسوساً، أو ما لا يمكنه أن يكون إلا مُدْرَكاً. والحال، يظهر أن العمق يُضمَّن بشكل أساسي في إدراك الامتداد: لا يحاكَم العمق ولا المسافات بواسطة المقدار الظاهر للمواضيع، بل على العكس من ذلك، يغلِّف العمقُ في ذاته المسافات التي تفسَّر بدورها في مقادير ظاهرة وتتطور في الامتداد. ويظهر أيضاً أن العمق والمسافات، في حال التضمين هذه ترتبط في الأساس بشدة

الإحساس: إنّها قدرة تقهقر الشدة المحسوسة التي تعطي العمقَ إدراكاً (أو بالأحرى تعطي العمقَ للإدراك). يفترض الكيفُ المدرَك الشدةَ، لأنه يعبّر فقط عن طابع التشابه بالنسبة إلى «شريحة من الشدات التي يمكن عزلها» والتي في حدودها يتكون موضوعٌ دائمٌ - الموضوع الموصوف كيفياً الذي يؤكّد هويتَه من خلال المسافات المتغيرة(7). تُفسّر الشدةُ التي تغلّف المسافات في الامتداد، ويطوِّر الامتدادُ ويخرِّج أو يجانس هذه المسافات عينها، في الوقت نفسه، يحتل كيفُ ما هذا الامتداد، إما كوصف (qualitas) يعرِّف وسطَ حسٍّ ما، وإما ككيف (quale) يَسم موضوعاً كهذا بالنسبة إلى هذا الحس. الشدة هي في وقت واحد اللاحسي وما لا يمكنه أن يكون إلا محسوساً. كيف ستكون محسوسةً بالنسبة إلى ذاتها، بشكل مستقل عن الكيفيات التي تغطيها وعن الامتداد حيث تُقسم؟ إنما كيف تكون شيئاً مغايراً عن كونها «محسوسة»، لأنها هي التي تؤدي

---

(7) أ) حول تغليف أو «تضمين» العمق في إدراك الامتداد، انظر العمل المهم عموماً وغير المعروف جداً لجاك باليار (Jacques Paliard). حلل باليار أشكال التضمين، وبيّن الاختلاف بالطبيعة بين الفكر الذي يسميه ضمنياً والفكر الظاهر. خصوصاً، انظر: Jacques Paliard, *Pensée implicite et perception visuelle, ébauche d'une optique psychologique* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), p. 6,

«ليس فقط يوجد ضمنيٌ مغلَّف، بل مازال هناك ضمنيٌ مغلِّف»، المصدر المذكور، ص 46: «هذه المعرفة الضمنية... ظهرت لنا في وقت واحد مغلِّفة، كما هي الحال في العمق أو في التأكيد التوليفي لعالم مرئي ومغلَّفة، كما هي الحال في إيحاءات متكثرة تجعل التفاصيلَ متواطئة والعلاقات المتكثرة تباعدية داخل العمق نفسه...».

ب) عن السمة الاشتدادية لإدراك العمق، ومكانة الكيف الذي يصدر عنها، انظر: Maurice Pradines, *Traité de psychologie générale* (Paris: Presses universitaires de France, 1943), vol. 1, pp. 405-431 et 554-569.

ج) ومن وجهة نظر النشاط، حول المكان الاشتدادي والعمليات المكانية للسمة الاشتدادية، انظر: Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), vol. 1, pp. 75 ff. et 210 ff.

إلى الإحساس، والتي تعرِّف الحدَ الخاص بالحساسية؟ العمق هو، في وقت واحد، ما لا يمكن إدراكه، وما لا يمكنه إلا أن يُدرَك (بهذا المعنى يقول ذلك باليار (Paliard) في وقت واحد، شارط ومشروط، ويبيّن وجودَ صلة متكاملة عكسية بين المسافة كوجود مثلاني، والمسافة كوجود بصري). سبق وانعقد أغرب حلف من الشدة إلى العمق، هو حلف الوجود مع الذات، في الاختلاف الذي يحمل كلَّ ملكة أمام حدِّها الخاص بها، ولا يجعلها تتواصل إلا عند حافة وحدتها على التوالي، في الوجود، العمق والشدة هما الـ «عينه» ـ إلا أنه الـ «عينه» الذي يقال عن الاختلاف. والعمق هو شدّة الوجود وبالعكس. ومن هذا العمق الاشتدادي من هذا الحيز (spatium)، تخرج في وقت واحد الماصدق (extension) والامتداد (extensum)، الوصف (qualitas) والكيف .(quale) الاتجاهات، المقادير الاتجاهية التي تجتاز الامتداد، ولكن أيضاً المقادير الأمازونية بوصفها الحالات الخاصة للكمونيات ـ الاتجاهات هي الشاهد الأبدي على الأصل الاشتدادي: هكذا المرتفعات. ألا تُجمَع في معنى أيّاً كان، أو حتّى ألا تمتلك صلةً أساسية بنظام تتابع، يحيلنا ذلك إلى توليف الزمن الذي يمارَس في العمق.

يعرّف كَنْت كلَّ الحدوس بالكميات الامتدادية، أي كما يجعلها ممكنة تَمَثُّل الأجزاء ويسبق بالضرورة تمثُّلَ الكل. إلا أن المكان والزمان لا يحضران كما هما ممثَّلين. على العكس من ذلك، يؤسس إحضارُ الكل إمكانيةَ الأجزاء، بما أن هذه الأجزاء ليست إلا افتراضية بالقوة وتترهن فقط في القيم المتعينة للحدس التجريبي. الامتدادي، هو الحدس التجريبي. وخطأ كَنْت، هو أن في الوقت نفسه الذي رفض فيه للمكان كما للزمان «ماصدق» منطقياً، أبقى له على «ماصدق» هندسي، وخصص الكم الاشتدادي لمادة تملأ امتداداً على هذه

الدرجة أو تلك. وتعرّف كَنْت بالضبط في الأجسام المتشابهة المعكوسة إلى اختلاف داخلي. إلا أنه بما أنه غير مفهومي، لم يتمكن برأيه من أن يُنسَب إلى علاقة خارجية بالامتداد بأكمله بما هو مقدار امتدادي، في الواقع، تمتلك مفارقةُ المواضيع المتناظرة، كما كلّ ما يتعلق باليمين واليسار، الأعلى والأسفل، الشكل والعمق، مصدراً اشتدادياً. وبما أن المكان حدس محض، حيز (spatium) فهو كَمٌّ اشتدادي. وليست الشدةُ بما هي مبدأ متعال فقط استباقَ الإدراك، ولكن هي مصدر تكوين رباعي، تكوين ماصدقات (des extension) بما هي ترسيمات، وتكوين الامتداد بما هو مقدار امتدادي وتكوين صفات (qualitas) بما هي مادة تحتل الامتداد، تكوين كيف (du quale) بما هو تعيين الموضوع. كذلك فإن هرمان كوهين (Hermann Cohen) على صواب بإعطاء قيمة تامة لمبدأ الكميات الاشتدادية في إعادة تفسيره للكَنْتية[8]. إذا كان صحيحاً أن المكان لا يُخْتَزَل في الحقيقة إلى المفهوم، لا يمكننا أن ننفي مع ذلك تلاؤمَه مع الأمثول، أي قدرته (بما هو حيز اشتدادي) على أن يعين ترهين الروابط المثالية في الامتداد (بما هي صلات تفاضلية يحتويها الأمثولُ). وإذا كان صحيحاً أن شروط التجربة الممكنة تُنسَب إلى الامتداد، فهناك شروط تحتية للتجربة الواقعية، تختلط بالشدة بما هي شدّة.



للشدة ثلاثُ سمات. بحسب سمة أولى، يضم الكمُّ الاشتداديُّ

---

(8) Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (Berlin: Ferdinand Dümmler, 1885), paragraphe 428 ff.,

عن دور الكميات الاشتدادية في تفسير الكَنْتية عند كوهين (Cohen)، انظر: Jules Vuillemin, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne* (Paris: Presses universitaires de France, 1954), pp. 183-202.

اللامتساويَ في ذاته، ويمثل الاختلافَ في الكم ما هو غير قابل للإلغاء الذي نجده في اختلاف الكم، وغير القابل للتساوى الذي نجده في الكم عينه: هو إذاً الكيف الخاص بالكم. ولا يظهر كنوع من جنس الكم كما يظهر في صورة لحظة أساسية أو حاضر أصلي في كلّ كم. وهذا يعني أن الكم الامتدادي هو من ناحية أخرى، صورة لحظة أخرى تشير بالأحرى إلى المآل أو الغائية الكميَّيْن (في نسق رقمي جزئي). في تاريخ العدد، نرى أن كلَّ نمط نسقي يُبنى على لامساواة أساسية، ويَحفظ هذه اللامساواة بالنسبة إلى النمط الأدنى: وهكذا فإن الكسرَ يستجمع في ذاته استحالة تساوي صلة المقدارَين بعدد صحيح، ويعبّر العدد غير الجذري بدوره بالنسبة إلى مقدارَين عن استحالة تعيين جزء من القاسم التام المشترك، وبالتالي تساوي صلتهما بعدد حتّى لو كان كسرياً... إلخ.

وصحيح أن نمط عددٍ لا يحفظ في ماهيته لامساواة من غير أن يبعدها أو يلغيها في النظام الجديد الذي يبنيه: يعوِّض العددُ الكسري عن لامساواته المتسمة دوماً بمساواة جزء القاسم التام. ويُخضِع العددُ غير الجذري لامساواته لمساواة صلات هندسية محضة، أو أفضل من ذلك، بشكل حسابي، لمساواة - حدّ أقصى يشار إليها بسلسلة تلاق للأعداد الجذرية. غير إننا هنا نعثر فقط على ثنائية التفسير والضمني، الامتداد والاشتدادي. لأنه إذا ألغى العددُ اختلافَه، فيكون فقط بتفسيره في الماصدق الذي يبنيه. إلا أنه يحفظه في ذاته في النظام المضمَّن الذي يؤسسه هو نفسه. كلّ عدد هو في الأصل اشتدادي، اتجاهي، بما أنه يتضمن اختلافَ كمٍّ لا يلغى حصرياً. غير أنه امتدادي وأمازوني، بما أنه يلغي هذا الاختلافَ على مستوى آخر يبدعه، حيث يفسَّر. بل يعيد النمط الأبسط للعدد تأكيد هذه الثنائيةَ: العدد الطبيعي هو في البداية تراتبي، أي في الأساس اشتدادي. وينتج

عنه العددُ الأصلي، ويَحضُرُ بمثابة تفسير التراتبي. ويجري غالباً الاعتراض على أنه لا يمكن أن يكون التراتبي في أصل العدد، لأنه سبق وتضمن عمليات أصلية من التجميع. ولأننا نفهم بشكل سيئ الصيغة القائلة: ينتج الأصليُّ عن التراتبي. ولا تفترض التراتبية أبداً تكرارَ الوحدة نفسها التي يجب أن «تتأصّل» كلّ مرة نبلغ فيها عدداً تراتبياً لاحقاً. ولا يتضمن البناءُ التراتبي وحدةً يُفترَض أنها هي عينها، ولكن فقط، كما سنرى، أفهومَ مسافة لا يُختزَل - مسافات مضمَّنة في عمق حيز اشتدادي (اختلافات متراتبة). ليست الوحدة المتطابقة مفترَضة بالعدد التراتبي. وتعود على العكس من ذلك، إلى العدد الأصلي، وتفترض في العدد الأصلي مساواة امتدادية، تعادلاً نسبياً للحدود المخرّجة. يجب إذا الحذر من الاعتقاد أن العدد الأصليَ يَنتُج بشكل تحليلي عن التراتبي، أو عن كلّ حدّ أخير من سلسلة تراتبية متناهية (عندها يصبح الاعتراضُ السابق مؤسّساً). في الواقع، لا يصبح التراتبي أصليا إلا بالماصدق، لأن المسافات المغلّفة تفسّر في حيز أو تتطور وتتساوى في امتداد يبنيه العدد الطبيعي. وهذا يعني أن مفهوم العدد هو منذ البداية توليفي.

الشدة هي ما لا يُلغى في اختلاف الكم، إلا أن اختلاف الكم هذا يُلغى في الماصدق، بما أن الماصدق هو بالضبط السياق الذي يوضَع به الاختلافُ الاشتدادي خارج ذاته، ويقَسَّم بحيث يكون معبراً ومعوَّضاً أو مساوياً أو ملغى في الامتداد الذي يبدعه.، ولكن كم من العمليات هي ضرورية، ويجب أن تتدخل في هذا السياق! تستحضِر صفحاتٌ رائعة من التيماوس المنقسم واللامنقسم[9]. المهم هو أن يُعَرَّف المنقسم بما يَضم في ذاته اللامتساوي، في حين أن

(9) Platon, *Timée* ([s. l.: s. n., s. d.]), pp. 35-37.

اللامنقسم (الـ «عينه» والواحد) يبحث عن أن تفرض عليه مساواة تجعله طيّعاً. والحال، يبدأ الله بإجراء خليط من العنصرين.، ولكن بالضبط لأن ب، المنقسم، يتوارى عن الخليط ويبرر لامساوته، وِتْرِيَّته، يحصل الله فقط على: أ + ب/2 = ج. وإن كان عليه أن يقوم بخليط ثان: أ + ب/2 + ج، أي أ + ب/2 + (أ + ب/2).

ولكن على هذا الخليط الذي مازال عصياً، أن يتجنب عصيانه: يوزعه إلى حصص بحسب متوالية عددية، أحدها بالجذر 2 يحيل إلى العنصر أ (1، 2، 4، 8)، الآخر بالجذر 3 يحيل إلى ج، ويتعرف إلى وِتْرِيَّة ب (1، 3، 9، 27). ها هو الآن الله الذي نجده أمام فترات فاصلة، مسافات للردم: يقوم به بوسيطين اثنين، أحدهما حسابي (يقابل أ)، والآخر تناغمي (يقابل ج). وتشتق منهما صلات، وصلات بين هذه الصلات، تُتابعُ من خلال كلّ الخليط مهمةَ ملاحقة اللامتساوي في المنقسم. أيضاً يجب أن يقطع اللهُ المجموعَ إلى اثنين، يتقاطع مع الاثنين، ثمّ يحنيهما في دائرتين، تستجمع أحداهما الخارجية المتساويَ بما هي حركة الـ «عينه»، والأخرى، الداخلية الموجَّهة بحسب خطّ منحرف، تحفظ ما يبقى من اللامساواة في المنقسم بتقسيمه إلى دوائر ثانوية. أخيراً، لم يهزِم اللهُ اللامتساوي في ذاته، انتزع منه فقط المنقسم، وأحاطه فقط بدائرة برانية. وقد ساوى المنقسمَ في الماصدق، ولكن تحت هذا الماصدق، وهو ماصدق نفس العالم، في أعمق المنقسم، وهو أيضاً اللامتساوي الذي يهدر في الشدة. ولا يبالي الله فيه، لأنه يملأ كلّ ماصدق النفس بامتداد الأجسام وكيفياتها. ويغطي الكل. إلا أنه يرقص على بركان. لم يَجرِ أبداً تكثيرُ الكثير من العمليات الأكثر تنوعاً والأكثر جنوناً، ليستمد منها امتداداً هادئاً وطيّعاً من أعماق حيز اشتدادي،

ويبعد اختلافاً يبقى في ذاته، حتّى عندما يُلغى خارج ذاته. وتهدد دوماً الفرضيةُ الثالثة في كتاب بارمنيدس (Parménide)، فرضيةُ اللحظة التفاضلية أو الاشتدادية، مهمةَ الله.

تصدر سمة ثانية عن الأولى: تؤكّد الشدةُ الاختلافَ، لَمّا كانت تضم اللامتساوي في ذاته، لأنها سبق وكانت اختلافاً في ذاته. وتجعل من الاختلاف موضوعَ تأكيد. ولاحظ كوري (Curie) أنه كان من السهل، ولكن من المؤسف الكلام عن عدم التناظر بتعابير سلبية، كما عن غياب التناظر من غير ابتكار التعابير الإيجابية القادرة على الإشارة إلى لاتناهي عمليات اللاتغطية. كذلك بالنسبة إلى اللامساواة: هذا أنه تُكتشف الصيغةُ الإيجابية للعدد غير الجذري بواسطة لامتساويات (بالنسبة إلى p, q الصحيحين، كلّ عدد p-q يتجاوز دوماً قيمة معينة). وأيضاً يُبرهَن إيجابياً على تلاقي $2(\sqrt{2})^2$) سلسلة ما بواسطة اللامتساويات (وظيفة رافعة للقيمة). ولا يتأسس المشروعُ المهم جداً للرياضيات بشكل بديهي على الهوية بلا سلب، إلا أنه على العكس من ذلك، يعيّن السلبيَّ في الثالث المرفوع وعدم التناقض. يستند من جهة المسلمات إلى تعريف تأكيدي لعدم المساواة ($\neq$) بالنسبة إلى عددين طبيعيين، وفي الحالات الأخرى، إلى تعريف إيجابي «المسافة ($\neq \neq$) التي تستعمل ثلاثة حدود في سلسلة لامتناهية من العلاقات الإيجابية. يكفي اعتبار الاختلاف الشكلي بين القضيتين التاليتين: «إذا كان (أ # ب) مستحيلاً، لدينا (أ = ب)» و«إذا كان أ على مسافة من كلّ عدد ج الذي هو على مسافة من ب، لدينا (أ = ب)» ـ من أجل استشعار للقدرة المنطقية لتأكيد المسافات في العنصر المحض للاختلاف الإيجابي[10].

---

(10) أنه ج. ف. ث. غريس (G. F. C. Griss) الذي، في إطار الحدسانية البرورية =

إلا إننا سنرى أن المسافة المفهومة بهذه الطريقة ليست قطعاً مقداراً من ماصدق، ويجب نسبها إلى أصلها الامتدادي. لأن الشدة سبق وكانت اختلافاً، تحيل إلى سلسلة اختلافات أخرى تؤكّدها وهي تؤكِّد ذاتَها. ومن الملاحَظ عموماً أن لا وجود لصلات بترددات معدمة، ولا لكمون معدم فعلياً، ولا لضغط معدم بشكل مطلق؛ على قاعدة تدريج لوغاريتمي، نجد الصفر في اللانهاية من جهة الكسور المتدرجة في الصغر. يجب الذهاب أبعد من ذلك، مع احتمال الوقوع في «أخلاقيات» الكميات الاشتدادية. والشدة، ببنائها على الأقل على سلسلتين، عليا ودنيا، وكل سلسلة تحيل بدورها إلى سلاسل أخرى مضمَّنة، تؤكِّد حتّى الأكثر سفلية، وتجعل من الأكثر سفلية موضوع تأكيد. تلزم قدرة شلال أو سقطة عميقة للذهاب

(brouwerien)، أسس ووسع فكرة رياضيات بلا سلب، انظر: G. F. C. Griss: «Logique des mathématiques intuitionnistes sans négation,» *Comptes rendus de l'académie des sciences* (8 Novembre 1948), et *Sur la négation* (Amesterdam: [s. n.], 1948-1949).

عن أفهوم التباعد، المسافة أو الاختلاف الإيجابي بحسب غريس (Griss)، انظر: Arend Heyting, *Les Fondements mathématiques; intuitionnisme, théorie de la démonstration*, traduction par Mme P. Février (Paris: Gauthier-Villars, 1934), et Paulette Destouches-Février, *Manifestations et sens de la notion de complementarité* ([s. l.]: Dialectica, 1948),

وخصوصاً: Nicole Dequoy, *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective*, collection de logique mathématique, serie A, 6 (Paris: Gauthier-Villars, 1955),

حيث يعطي المؤلِّفُ العديدَ من أمثلة عن براهين غريس بالتعارض مع البراهين التي تضم السلب.

لا تبدو لنا الحدودُ القصوى لهذه الرياضيات، كما تبرزها السيدة فيفربيه، أنها تأتي من الأفهوم نفسه للمسافة أو للاختلاف، ولكن فقط من نظرية المشكلات التي ضمها إليها غريس، انظر أعلاه، الفصل الثالث.

حتّى هنا، لجعل حتّى التقهقر تأكيداً. الكل هو طيران النسر والكل شرفة، تعليق ونزول. الكل يذهب من أعلى إلى أسفل، وبهذه الحركة يؤكّد الأسفل ـ توليف لامتناظر. الأعلى والأسفل ليسا من جهة أخرى، إلا طريقتي قول. ويتعلق الأمر بالعمق وبالقاع الذي يعود إليه بشكل أساسي. ليس من عمق لا يكون «بحّاثاً» عن القاع: هنا تنشأ المسافة، ولكن المسافة بما هي تأكيد ما تباعده، الاختلاف بما هو تسامي الأسفل.

متى يظهر السلبيُ؟ السلب هو الصورة المقلوبة للاختلاف، أي صورة الشدة المنظور إليها من الأسفل. الكل ينقلب فعلياً. ما هو من الأعلى، تأكيد الاختلاف، يصبح في الأسفل سلب ما يختلف. هنا أيضاً لا يظهر السلبي إذاً إلا مع الامتداد والكيف. رأينا أن البُعدَ الأول للامتداد كان قدرةَ الحصر، كما كان الثاني قدرةَ التعارض. ونجد هاتين الهيئتين للسلبي مؤسستين في الطابع «المحافِظ» للماصدقات (لا يمكن أن نجعل «ماصدق» ما ينمو في نسق ما، من غير أن نجعل الماصدق من الطبيعة عينها لنسق العلاقة، يتناقص). ويبدو الكيف بدوره غير منفصل عن التعارض: تعارض التناقض، كما بيّن أفلاطون، حين يطرح كلُّ كيف هويةَ «الأكثر» و «الأقل» في الشدات التي يعزلها؛ تعارض التضاد في التوزيع المقرون بالكيفيات نفسها. وعندما يغيب التضادُّ، كما في حالة الروائح، يكون ذلك لإفساح المكان للعبة أشكال حصر في سلسلة تشابهات متنامية أو متناقصة. والتشابه من جهة أخرى، هو بلا شكّ، قانون الكيف كما المساواة هي قانون الامتداد (أو اللاتغيرية هي قانون الماصدق): من هنا فإن الامتداد والكيف هما شكلا العمومية.، ولكن هذا يكفي لأن يجعل منهما بالضبط عنصري التمثل، اللذين من غيرهما، لا يمكن حتّى للتمثل أن يؤدّي مهمتَه الأكثر حميمية، والقائمة على أن ينسب

الاختلافَ إلى الـ «هو هو» (Identique). يمكننا أن نضم سبباً ثالثاً إلى السببين اللذين عيّناهما سابقاً لتوضيح وهم السلبي.

ليس الاختلافُ السلبَ، والسلبي هو على العكس من ذلك اختلافٌ مقلوبٌ منظورٌ إليه من الجهة الصغيرة. والشمعة دوماً في الكوة المستديرة. والاختلاف مقلوب في البداية بواسطة متطلبات التمثل الذي يُخضِعه للهوية. ثمّ بواسطة ظلّ «المشكلات» الذي يثير وهمَ السلبي. أخيراً بواسطة الامتداد والكيف اللذين يأتيان ليغطيا الشدة أو يفسراها. وتظهر الشدةُ تحت الكيف وفي الامتداد برأس في الأسفل، ويتخذ اختلافُها المميِّز دوماً هيئة السلبي (للحصر أو التعارض). لا يربط الاختلافُ مصيرَه بالسلبي إلا في الامتداد وتحت الكيف اللذين بالضبط يميلان إلى إلغائه. في كلّ مرة نجد أنفسَنا أمام التعارضات الموصوفة كيفياً وفي امتداد تُقسَم فيه، علينا ألا نعتمد لنحلها على توليف امتدادي يتجاوزها. على العكس من ذلك، تعيش في العمق الاشتدادي التبايناتُ المكوِّنة، المسافات المغلَّفة، وهي في مصدر وَهْم السلبي، إلا أنها أيضاً مبدأ التنديد بهذا الوهم. وحده العمق يَحِل، لأن وحده الاختلافُ يصنع المشكلة. ليس توليف المختلفات الذي يقودنا إلى أن نصالح بينها في الامتداد (تأكيد - زائف)، على العكس من ذلك فإن تخالف اختلافها هو الذي يؤكّدها في الشدة. التعارضات هي دوماً مسطّحة، وتعبِّر فقط على مسطّح ما، عن أثر مشوَّه لعمق أصلي. لاحظنا هذا الأمر غالباً بالنسبة إلى الصور المجسادية (Stéréoscopique). وبشكل عام أكثر، يحيل كلّ حقل قوى إلى طاقة كامنة، ويحيل كلّ تعارض إلى «تباين» أعمق، ولا تُحَل التعارضات في الزمن والامتداد إلا إذا اخترعت المباينات في البداية نظامَ تواصلها في العمق، وعثرت على هذا البُعد حيث تتغلف، برسم طرق اشتدادية قابلة للتعرُّف إليها بالكاد في

العالم اللاحق للامتداد الموصوف كيفياً[11].

ما هو كيان الحسي؟ بحسب شروط هذا السؤال، على الإجابة أن تشير إلى الوجود المفارِق لـ «شيء» لا يمكن الإحساس به (من وجهة نظر الممارسة التجريبية)، ولا يمكنه إلا أن يكون محسوساً (من وجهة نظر الممارسة المجاوِزة)، في وقت واحد. في نصّ الكتاب السابع من الجمهورية (*La République*)، بيّن أفلاطون كيف نَقَل كيانٌ كهذا اختبارَ القوة إلى الملكات الأخرى، وانتزعها من خمودها، مؤثراً على الذاكرة ومُكرِهاً الفكر. غير أن هذا الكيان عيَّنه أفلاطون بالطريقة التالية: الحسي ـ الضد في الوقت نفسه. أراد أفلاطون أن يقول، كما بيَّن بوضوح حوار فيليب (Philèbe)، إن كيفاً أو صلة حسيَّيْن ليسا منفصلين في ذاتهما عن تضاد، وحتّى عن تناقض في الذات التي يُسْنَدان إليها. بما أن كلَّ كيف صيرورةً، فلا يصير المرء أكثر «قساوة» مما كان (أو أكبر)، من غير أن يصير بذلك أيضاً في الوقت نفسه أكثر «رخاوة» مما هو بصدد أن يصير عليه (أصغر مما هو كائن). إننا لا نخرج منه بتمييز الأزمنة، لأن تمييزَ الأزمنة لاحق على الصيرورة التي تضع الواحدَ في الآخر، أو تطرح في الوقت نفسه الحركةَ التي بها يتكوّن الحاضرُ الجديد والحركة التي بها يتكوّن القديم كماضٍ. يبدو أنه ليس بالإمكان الإفلات من صيرورة ـ مجنون ما، من صيرورة ـ لامحصور ما متضمن هوية

(11) عن العمق، الصور المجسادية و«حلّ النقائض»، انظر: Raymond Ruyer, «Le Relief axiologique et le sentiment de la profondeur,» *Revue de métaphysique et de morale* (juillet 1956).

وعن أسبقية «التباين» بالنسبة إلى التعارض، انظر: Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genése physico-biologique; l'individuation à la lumiére des notions de forme et d'information*, épiméthée; essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1964), pp. 232-234.

الأضداد كما التعايش الأكثر والأقل في الكيف. إلا أن لهذه الإجابة الأفلاطونية مضار جسيمة: في الواقع، سبق واستندت إلى الكميات الاشتدادية، ولكن لا تتعرف إليها إلا في الكيفيات أثناء تطورها - لهذا هي تَنْسِب كيانَ الحسي بما هو تضاد في الكيف. غير أنه يمكن للحسي - المضاد أو للتضاد في الكيف أن يكوّنا كيان الحسي بامتياز، ولا يكوّنان إطلاقاً كيان الحسي. إنه اختلاف في الشدة، وليس تضاد الكيف الذي يكوِّن كيان الحسي. ليس التضادُّ الكيفي إلا انعكاس المشتد. انعكاس يخونه وهو يفسره في الامتداد. إنّها الشدة، اختلاف الشدة التي تكوِّن الحدَّ الأقصى الخاص بالحساسية. وتمتلك أيضاً السمةَ المفارِقة لهذا الحد: هي اللاحسي، ما لا يمكن الإحساس به، لأنها دوماً مغطاة بكيف يستلبها أو «يناقضها»، وفي تَوَزُّعها على امتداد يقلبها ويلغيها. ولكن بطريقة أخرى، هي ما لا يمكنه أن يكون إلا محسوساً، ما يحدِّد الممارسةَ المجاوزةَ للحساسية، لأنها تؤدي إلى الإحساس، ومن هنا توقظ الذاكرةَ وترغم الفكرَ. وموضوع خلل الحواس هو إدراك الشدة بشكل مستقل عن الامتداد أو قَبْل الكيف حيث يتطور. وتلتفت تربيةُ الحواس نحو هذا الهدف، وتشكل جزءاً مكمِّلاً «مذهب التعالي» (Transcendantalisme). تقترب منها تجاربُ صيدلية دينامية، أو تجاربُ فيزيائية كما تجارب الدُّوار: تكشف لنا عن هذا الاختلاف في ذاته، هذا العمق في ذاته، هذه الشدة في ذاتها في اللحظة الأصلية حيث لم تعد موصوفة كيفياً ولا هي ممتدة. عندها تعيد إليها السمةُ الممزِّقة للشدة حسَّها الحقيقي، مهما كانت درجتُها ضعيفةً في ذاتها: ليس استباق الإدراك، ولكن حدّ أقصى خاص بالحساسية من وجهة نظر ممارسة مجاوِزة.

بحسب سمة ثالثة تُلَخِّص الاثنتين الأخريين، الشدةُ هي كمٌّ

مُضَمَّن ومغلَّف و«جنيني». وليست مضمَّنة في الكيف. إذاً ليست كذلك إلا ثانوياً. هي في البداية مُضَمَّنة في ذاتها: مُضَمِّنة ومُضَمَّنة. علينا أن نتصور التضمين بمثابة شكل وجود متعين بالكامل. في الشدة، نسمي اختلافاً ما هو واقعي مضمِّن، مغلِّف؛ نسمي مسافة ما هو في الواقع مضمَّناً مغلَّفاً. لهذا ليست الشدةُ قابلة للقسمة كما هي حال الكم الامتدادي، ولا هي منقسمة كما هي حال الكيف. تُعرَّف قابليةُ قسمة الكميات الامتدادية: بالتعيين النسبي لوحدة ما (بما أن هذه الوحدة ليست إطلاقاً غير قابلة للقسمة هي نفسها، ولكن تشير فقط إلى المستوى الذي تتوقف فيه القسمة)؛ بتعادل الأجزاء المتعينة بواسطة الوحدة؛ بمشاركة هذه الأجزاء في الجوهر مع الكل الذي يُقسَم. يمكن إذاً للقسمة أن تُصنَع، وتُمَدَّد من غير أن يتغير أي شيء في طبيعة المنقسم. على العكس من ذلك، عندما نلاحظ أن درجةَ حرارة ما ليست مؤلَّفة من درجات حرارة، وسرعة ما ليست مؤلَّفة من سرعات، نعني أن كلَّ درجة حرارة سبق وكانت اختلافاً، وأن الاختلافات لا تتألف من اختلافات من الطبيعة عينها، ولكن تتضمن سلاسلَ بحدود غير متجانسة. وكما بيّن روسني (Rosny)، يتلاشى خيال كَم متجانسٍ في الشدة. ينقسم كمٌّ اشتدادي، إلا أنه لا ينقسم من غير أن يغير طبيعته. في معنى ما هو إذاً لامنقسم، ولكن فقط لأنه لا يوجد أي جزء مسبقاً على القسمة، ولا يحفظ الطبيعةَ عينها وهو ينقسم. علينا أن نتكلم مع ذلك عن «الأصغر» وعن «الأكبر»: بالضبط وبحسب ما إذا افترضت طبيعةُ جزء كهذا تَغَيُّراً بالطبيعة أو افترضه. وهكذا يحدِّد فيه تسريع حركة أو إبطاؤها أجزاء اشتدادية يجب القول إنها أكبر أو أصغر، في الوقت نفسه الذي تغيِّر فيه طبيعتَها بحسب نظام هذه التغيرات (اختلافات منتظمة). وبهذا المعنى يتألف الاختلاف في العمق، من المسافات، بما أن «المسافة» ليست إطلاقاً كَمّاً امتدادياً، ولكن علاقة لامتناظرة غير منقسمة، بسمة تراتبية

واشتدادية، تنشأ بين سلاسل بتعابير غير متجانسة وتعبِّر كلّ مرة عن طبيعة ما لا ينقسم من غير أن يغيِّر طبيعتَه[12]. على عكس الكميات الامتدادية، تُعرَّف إذاً الكمياتُ الامتدادية بالاختلاف المغلِّف - المسافات المغلَّفة- واللامتساوي في ذاته الذي ينم عن «بقية» طبيعية كمادة تغيير الطبيعة. علينا عندئذ أن نميِّز بين صنفَيْن من الكثرات، كما هي حال المسافات والأطوال: الكثرات الضمنية والظاهرة، تلك التي يتغير قياسها المتري مع القسمة، وتلك التي تحمل المبدأ اللامتغير لقياسها المتري. اختلاف ومسافة ولامساواة، تلك هي السمات الإيجابية للعمق بما هو حيز اشتدادي. وحركة التفسير هي الحركة التي ينزع بها الاختلافُ إلى أن يُلغى، ولكن أيضاً المسافات التي تنزع بها إلى التمدد، وإلى التطور في الأطوال، والمنقسم الذي ينزع بها إلى التساوي. (مرة أخرى، عظمة أفلاطون هي أنه رأى أن المنقسم لم يشكل طبيعة في ذاتها إلا بضَمِّه اللامتساوي).

يمكن أن يؤخَذ علينا إننا وضعنا في الشدة كلَّ الاختلافات بالطبيعة، وأيضاً بأننا حمّلناها بِكُلّ ما يعود عادةً إلى الكيف.، ولكن أيضاً، يؤخذ علينا إننا وضعنا في المسافات ما يعود عادةً إلى الكميات الامتدادية. هذه المآخذ لا تبدو لنا مؤسَّسة. صحيح أن

---

(12) Alexius Meinong, *Uber die bedeutung des Weber'schen gesetzes* (Hamburg: Verlag von Leopold Voss, 1896), et Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics* ([n. p.]: Allen and Unwin, 1903), chap. 31,

ولقد أشارا إلى تمييزات أطول أو امتدادات واختلافات أو مسافات. بعضها كميات من أصل امتدادي منقسمة إلى أجزاء متساوية، بعضها الآخر كميات من أصل اشتدادي، غير منقسمة نسبياً، أي لا تنقسم من غير أن تغير طبيعتها. ولايبنتز هو الأول الذي أسس نظرية المسافات، بربط هذه المسافات بالحيز (spatium) وبمعارضتها بمقادير، انظر: Martial Guéroult, «Espace, point et vide chez Leibniz,» *Revue de méthaphysique et de morale* (1946).

الاختلاف وهو يتطور في الامتداد، يصبح مجردَ اختلاف بالدرجة، ولم يعد يمتلك سببَه في ذاته. وصحيح عندها أن الكيف يستفيد من هذا السبب المستلَب، ويُشحن باختلافات بالطبيعة. إلا أن تمييز الاثنين، كما تمييزُ الآلية و«مذهب الكيفية»، يستند إلى دور مراوغة: الواحد ينتفع مما اختفى في الآخر، ولكن الاختلاف الحقيقي لا يعود إلى أيٍّ من الاثنين. لا يصبح الاختلافُ كيفياً إلا في السياق الذي ينعدم فيه بالماصدق. لم يعد الاختلافُ في طبيعته نفسها، كيفياً أكثر مما هو امتدادي. لنلاحظ في البداية أن الكيفيات تمتلك استقراراً، سكوناً وعموميةً أكثر بكثير مما يقال أحياناً. هي أنظمة تشابه. أن تختلف وتختلف بالطبيعة، هذا أكيد، ولكن دوماً في نظام مفترَض من التشابه. وتحيل تغيراتُها في التشابه بالضبط إلى تغيرات من ضرب مغاير تماماً. بالتأكيد، إن اختلافاً كيفياً لا يعيد إنتاج اختلافاً بالشدة أو لا يعبر عنه. ولكن في الانتقال من كيف إلى آخر، حتّى بحسب أقصى التشابه أو الاستمرارية، هناك ظواهر من التفاوت وبالدرجة، وصدمات اختلاف ومسافات، لعبة كلها اقترانات وانفصالات، وعمق كلّه يشكل مقياساً متدرجاً أكثر من ديمومة كيفية حصرياً. وماذا ستكون الديمومة التي تُمنح إلى الكيف باستثناء أنها سباق إلى القبر، أي زمن ستمتلك باستثناء الزمن الضروري لانعدام الاختلاف في الامتداد المقابل، باستثناء الزمن الضروري لتوحيد شكل الكيفيات فيما بينها، إذا لم تأت الشدة لتشدها ولتدعمها ولتستعيدها؟ باختصار، لن تكون هناك أبداً اختلافاتٌ كيفيةٌ أو بالطبيعة، كما لن تكون هناك أيضاً اختلافاتٌ كميةٌ أو بالدرجة، إذا لم تكن هناك شدةٌ قادرةٌ على تكوين البعض في الكيف، البعض الآخر في الامتداد، على أن يظهر البعض منطفئاً في البعض الآخر.

لهذا يبدو أن النقد البرغسوني للشدة ليس مقنعاً كفاية. يتخذ كيفيات جاهزة وامتدادات سبق وتكونت. ويقسِّم الاختلافَ إلى اختلافات بالطبيعة في الكيف، وإلى اختلافات بالدرجة في الامتداد. من الضروري من وجهة النظر هذه، ألا تعود الشدةُ وتظهر إلا كاختلاط غير نقي. لم تعد محسوسةً، ولا هي مدرَكة.، ولكن هكذا سبق ووضع برغسون في الكيف كلّ ما يعود إلى الكميات الاشتدادية. أراد أن يحرر الكيفَ من الحركة السطحية التي تربطه بالتضاد أو التناقض (لهذا عارض الديمومة بالصيرورة). غير أنه لم يتمكن من أن يقوم بذلك إلا بمنح الكيف عمقاً، هو بالضبط عمق الكم الاشتدادي. ولا يمكننا في وقت واحد، أن نكون ضدّ السلبي وضد الشدة. من المدهش أن يعرّف برغسون الديمومة الكيفية، ليس أبداً بغير المنقسمة، بل بما يغيِّر طبيعته وهو ينقسم، وذلك ما لا يتوقف عن الانقسام وهو يغيّر طبيعتَه: يقول كثرة افتراضية بالقوة، بالتعارض مع الكثرة الراهنة للعدد والامتداد اللذين لا يحفظان إلا اختلافات بالدرجة. والحال، في فلسفة الاختلاف هذه التي يمثلها مجموع البرغسونية، تأتي اللحظة التي يتساءل فيها برغسون حول التكوين المزدوج للكيف وللامتداد. ولا يمكن لهذا التخالف الأساسي (كيف ـ امتداد) أن يجد سببه إلا في التوليف الكبير للذاكرة التي تجعل كلَّ درجات الاختلاف تتعايش كما هي حال درجات الإفلات والإدغام، والتي تعيد اكتشافَ داخل الديمومة، النظامَ المضمَّن لهذه الشدة التي لم يُندَّد بها إلا من الخارج ومؤقتاً[13]. لأن

(13) يعرِّف برغسون منذ البداية، الديمومة بـ «كثرة»، قابلية القسمة، ولكن التي لا تنقسم بلاتغيير طبيعتها، انظر: Henri Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: Edition du centenaire, [s. d.]), pp. 57 ff., et *Matière et mémoire* = ([s. l.]: Edition du centenaire, [s. d.]), pp. 341-342.

الاختلافات بالدرجة، والامتداد الذي يمثلها بشكل آلي، لا تمتلك سببَها في ذاتها، إلا أن الاختلافات بالطبيعة، والديمومة التي تمثلها كيفياً، لا تمتلك ذلك أيضاً. تقول نفسُ الآلية: الكل اختلاف بالدرجة. تجيب نفسُ الكيف: في كلّ مكان هناك اختلافاتٌ بالطبيعة. ولكنها نفوس زائفة ونفوسُ بطانة ومتواطئة. لنحمل على محمل الجد السؤال الشهير: هل هناك اختلافٌ بالطبيعة أم بالدرجة، بين الاختلافات بالدرجة والاختلافات بالطبيعة؟ لا الواحد ولا الآخر. ليس الاختلافُ بالدرجة إلا في الامتداد حيث يفسَّر؛ وليس بالطبيعة إلا تحت الكيف الذي يأتي ليغطيه في هذا الامتداد. بين الاثنين هناك كلّ درجات الاختلاف، تحت كلا الاثنين، هناك كلُّ طبيعة الاختلاف: الاشتدادي. الاختلافات بالدرجة هي فقط أدنى درجات الاختلاف، والاختلافات بالطبيعة هي الطبيعة الأعلى للاختلاف. ما تفصله الاختلافات بالطبيعة وبالدرجة أو تخالفه، ها هي درجات الاختلاف أو طبيعته التي تجعل منه الـ «عينه»، ولكن الـ «عينه» الذي يقال عن المختلف. وذهب برغسون، كما رأينا، حتى الخلاصة القصوى هذه: هوية طبيعة الاختلاف ودرجاته، هذا الـ«عينه»، ربما التكرار (تكرار أنطولوجي)...

هناك وهم مرتبط بكميات اشتدادية. إلا أن الوهم ليس الشدةَ ذاتها؛ هو بالأحرى الحركة التي بها يُلغى الاختلاف بالشدة. ليس

= إذاً لا وجود فقط لاختلاف بالطبيعة بين الديمومة والامتداد، غير أن الديمومة تتميز عن الامتداد، كما تتميز اختلافات بالطبيعة هي نفسها عن اختلافات بالدرجة (صنفان من «الكثرة»). مع ذلك وبطريقة أخرى، تختلط الديمومة بطبيعة الاختلاف، وبهذه الصفة، تضم كلّ درجات الاختلاف: من هنا إعادة إدخال الكثافات الداخلية للديمومة، وفكرة تعايش في ديمومة كلّ درجات الانفلات والاندغام (أطروحة أساسية في **المادة والذاكرة** (*Matière et mémoire*) و**الفكر والمحرِّك** (*La Pensée et le mouvant*).

لأنه يلغى في الظاهر. أنه يلغى واقعياً، ولكن خارج ذاته، في الامتداد وتحت الكيف. علينا أن نميّز نظامَي تضمين أو تقهقر اثنين: تضمين ثانوي، يشير إلى الحال حيث تتغلف الشدات في الكيفيات والامتداد الذي يفسرها؛ تضمين أولي، يشير إلى الحال حيث تُضمَّن الشدةُ في ذاتها، مغلِّفة ومغلَّفة في وقت واحد. تقهقر ثانوي حيث يلغى اختلاف الشدة، ويلتقي الأعلى بالأسفل. وقدرة تقهقر أولى، حيث يؤكِّد الأعلى الأسفل. والوهم هو بالضبط الخلط بين هاتين الهيئتين هاتين الحالين، الخارجية والضمنية. كيف يمكن تجنبه من وجهة نظر الممارسة التجريبية للحساسية، لأنه من غير الممكن أن تدرِك هذه الممارسةُ التجريبية الشدةَ إلا في نظام الكيف والامتداد؟ وحدها الدراسة المتعالية يمكنها أن تكتشف أن الشدة تبقى مضمَّنة في ذاتها وتستمر بتغليف الاختلاف، في اللحظة حيث تنعكس في الامتداد والكيف اللذين تبدعهما، واللذين لا يتضمنانها بدورهما إلا ثانوياً، وبالضبط ما يلزم لـ «تفسيرها». ويشير الامتداد والكيف والحصر والتعارض إلى وقائع؛ إلا أن الوهميَ هو الشكل الذي يتخذه فيه الاختلافُ. يتابع الاختلافُ حياتَه السفلى عندما تتشوش صورته التي يعكسها السطح. ويخص هذه الصورة، فقط هذه الصورة بالتشوش، كما يعود إلى السطح بإلغاء الاختلاف، ولكن فقط على السطح.

سألنا كيف نستخرج من مبدأ كارنو أو كوري التجريبي مبدأً متعالياً. عندما نبحث عن تعريف الطاقة عموماً، إما نضع في الاعتبار العواملَ الامتدادية والموصوف امتدادها كيفياً: عندها نقتصر على قول «هناك شيء يبقى ثابتاً»، وهكذا تقوم بصياغة تحصيل الحاصل الكبير المسطح لـ «هو هو». وإما على العكس من ذلك، نعتبر الشدة المحضة كما هي مضمَّنة في هذه المنطقة العميقة حيث لا يتطور أيُّ

كيف، حيث لا ينتشر أيُّ امتداد؛ ونعرّف الطاقةَ بالاختلاف المطمور في هذه الشدة المحضة، هي صيغة «اختلاف الشدة» التي تحمل تحصيل الحاصل، ولكن هذه المرة تحصيل الحاصل الجميل والعميق للمختلف. ونتجنب إذاً خلطَ الطاقة عموماً بطاقة موحَّدة الشكل، في سكون يجعل كلَّ تَحَوُّل مستحيلاً. ويبقى في حال سكون وحده شكلُ طاقة خاص تجريبيٌّ وموصوفٌ كيفياً في الامتداد، حيثُ إنَّه سبق وأُلغي اختلافُ الشدة، لأنه وُضِع خارج ذاته وقُسِم إلى عناصر النسق. إلا أن الطاقة عموماً أو الكم الاشتدادي هي حيز، مسرح كلّ تحول، اختلاف في ذاته يغلِّف كلَّ درجاته في إنتاج كلّ واحد. بهذا المعنى الطاقة، الكم الاشتدادي، هي مبدأ متعالٍ وليس مفهوماً علمياً. بحسب تقسيم المبادئ التجريبية والمتعالية، تدعى مبدأ تجريبياً، الهيئة التي تتحكم بميدان ما. كلّ ميدان هو نسق جزئي ممتد وموصوف كيفياً، نجده محكوماً، بحيثُ إنَّ اختلاف الشدة الذي يبدعه يميل إلى أن يلغى فيه (قانون الطبيعة). إلا أن الميادين توزيعية ولا تُجمَع، وليس هناك من امتداد عموماً أكثر مما هناك طاقة في الامتداد عموماً. بالمقابل، هناك فضاءٌ اشتدادي من غير وصف كيفي آخر، وفي هذا الفضاء هناك طاقة محضة. لا يتحكّم المبدأُ المتعالي بأي ميدان، إلا أنه يعطي ميدان التحكم للمبدأ التجريبي؛ ويأخذ بعين الاعتبار خضوعَ الميدان للمبدأ. أنه الاختلاف بالشدة الذي يبدع الميدان، ويعطيه إلى المبدأ التجريبي الذي بحسبه يلغى (فيه). وهو المبدأ المتعالي الذي يُحْفَظ في ذاته خارج متناول المبدأ التجريبي. وفي الوقت نفسه الذي تتحكّم فيه قوانينُ الطبيعة بمساحة العالم، لا يتوقف العَوْد الأبدي عن أنه يَهْدُر في هذا البُعد الآخر، بُعد المتعالي أو الجيز (spatium) البركاني.

عندما نقول إن العَوْد الأبدي ليس عودة الـ «عينه» أو المتشابهَ

أو المتساوي، نعني أنه لا يفترض مسبقاً أيةَ هوية. على العكس من ذلك، يقال عن العالم بلا هوية، بلا تشابه كما بلا مساواة. يقال عن عالم يكون عمقُه عينُه الاختلافَ، حيث يستند الكلُّ إلى تباينات، اختلافات اختلافات ترتد إلى اللانهاية (عالم الشدة). العَوْد الأبدي ذاته، هو المتطابق، المتشابه والمتساوي. إلا أن بالضبط لا يفترض مسبقاً شيئاً عما يكون في ما يقال عنه. يقال عن الذي لا يمتلك هويةً وتشابهاً ومساواةً. هو الـ «هو هو» الذي يقال عن المختلف، التشابه الذي يقال عن التباين المحض، المتساوي الذي يقال فقط عن اللامتساوي، القرب الذي يقال عن كلّ المسافات. يجب أن تُقطَع كلُّ الأشياء في الاختلاف، وتتحلل هويتُها، حتّى تصير فريسة العَوْد الأبدي، والهوية في العَوْد الأبدي. يمكن، عندها تقدير الهوة التي تفصل العَوْد الأبدي كمعتقد «حديث»، وبل معتقد المستقبل، عن العَوْد الأبدي كمعتقد قديم أو مفترض أنه قديم. وفي الحقيقة، إن معارضة الزمن التاريخي الذي يخصنا بالزمن الدوري الذي كان زمن القدماء، هي مَكْسَب لا قيمة له لفلسفتنا للتاريخ. ونظن أن هذا كان يتغير عند القدماء، وأنه يستقيم تماماً عند المحدثين: هذا التعارض بين زمن دوري وزمن خطي هو فكرة ركيكة. كلّ مرة توضع ترسيمة كهذه في الاختبار، تخرج منه مدمَّرة ولأسباب عدة. في البداية، ويفترض العَوْد الأبدي كما ينسب إلى القدماء؛ مسبقاً، الهوية عموماً لما من المفروض أنه يعيده. والحال، هذه العودة للـ «هو هو» تخضع لبعض الشروط التي تناقضه في الواقع، لأنه إما يتأسس على تحول دوري للعناصر الكيفية بعضها إلى البعض الآخر (العَوْد الأبدي الفيزيائي)، وإما يتأسس على الحركة الدائرية للأجسام السماوية غير القابلة للفساد (العَوْد الأبدي الفلكي). في الحالتين، تقدم العودة، ما هي «قانون الطبيعة». في حالة أولى يُفسَّر بمفردات الكيف، وفي الحالة الأخرى، بمفردات الامتداد.، ولكن كفلكي أو فيزيائي

امتدادي أو كيفي، سبق لهذا التفسير للعود الأبدي أن اختَزَلَ الهويةَ التي افترضها إلى مجرد تشابه عام جداً؛ لأن السياق الكيفي «عينه» أو الوضعية المتتالية «عينها» للنجوم لا يعيّنان إلا تشابهات ضخمة في الظواهر التي تتحكم بها. زيادة على ذلك، يُفهم العَوْد الأبدي عندها بشكل سيّئ، حتّى ليتعارض مع ما يرتبط به بشكل حميم: من ناحية، يجد حداً أقصى أولاً كيفياً في التحوّلات والارتحالات، مع المثل الأعلى للخروج من «عجلة الولادات»؛ من ناحية أخرى، يجد حداً أقصى ثانياً كمياً في العدد غير الجذري، في اللامساواة غير القابلة للاختزال للدورات السماوية. ها أن الموضوعتين الأكثر ارتباطاً بعمق بالعَوْد الأبدي، عود التحول الكيفي وعود اللامساواة الكمية، تنقلبان ضده، بتضييعهما كلّ صلة معقولة به. لا نقول إن العَوْد الأبدي، «كما آمن به القدماء»، خاطئ أو مؤسَّس بشكل سيئ. نقول إن القدماء لم يعتقدوا به إلا بشكل تقريبي وجزئياً. لم يكن عوداً أبدياً، إلا أنه كان دورات جزئية، ودورات تشابه. كانت عمومية، باختصار قانون الطبيعة. (حتّى إنَّ السنة الكبيرة عند هيراقليطس ليست إلا الزمن الضروري للجزء من النار المكوِّن لحي ما من أجل أن يتحول إلى تراب ويعود ليصير ناراً)[14]. أما إذا كان هناك في اليونان أو في مكان آخر، معرفة حقيقية للعود الأبدي، فهي معرفة قاسية باطنية، يجب البحث عنها في بُعد آخر، لغزي بشكل مغاير، فريد بشكل مغاير لبُعد الدورات الفلكية أو الكيفية وعمومياتها.

لماذ يَعْلَم نيتشه، العارف باليونانيين، أن العَوْد الأبدي هو من اختراعه، وأنه الاعتقاد الذي في غير زمنه أو اعتقاد المستقبل؟ لأن

---

(14) عن صمت اليونانيين مثلاً تجاه العَوْد الأبدي، انظر: Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes* (Paris: Klincksieck), 1953.

عودَ «ه» الأبدي ليس قط عودة الـ «عينه»، المتشابه أو المتساوي. يقول نيتشه: إذا كانت هناك هوية، إذا كانت هناك بالنسبة إلى العالم حالٌ كيفيةٌ لا مخالَفةٌ، أو إذا كانت هناك بالنسبة إلى النجوم وضعية توازن، فهذا سبب لعدم الخروج منه، وليس سبباً للدخول في دورة. يربط إذاً نيتشه العَوْد الأبدي بما بدا أنه يعارضه أو يحصره من الخارج: التحول التكاملي، اللامتساوي الذي لا يُختزَل. يشكِّل العمقُ والمسافة والقاع والمتعرج والكهوف واللامتساوي في ذاته المشهدَ الوحيدَ للعود الأبدي. يذكّر بهذا زرادشت المهرجَ، ولكن أيضاً النسر والثعبان: ليس هذا «لازمةً مكررةً» فلكيةً، بل وليس فيزياءَ مستديرةً... ليس قانوناً للطبيعة. ينشأ العَوْد الأبدي في عمق ما، في «بلا عمق» ما، حيث تكمن الطبيعة الأصلية في كاوسها (son chaos) فوق السيادات والقوانين التي تكوِّن فقط الطبيعةَ الثانية. يعارض نيتشه فرضيتـ «ـه» بالفرضية الدورية، عمقـ (ـه) بغياب العمق في دائرة الثوابت. ليس العَوْد الأبدي كيفياً ولا هو امتدادي، إنّه اشتدادي، اشتدادي بشكل محض. أي: يقال عن الاختلاف. هذا هو الربط الأساسي للعود الأبدي وإرادة القدرة. لا يمكن أن يقال الواحد إلا عن الآخر. إرادة القدرة هي العالم البرّاق للتحولات، الشدات الموصِلة، اختلافات الاختلافات، النفحات، التلميحات والانقضاءات الزمن: عالم قصديات اشتدادية، عالم مظاهر خداعة أو «ألغاز»[15].

---

(15) بيّن بيار كلوسوفسكي صلة العَوْد الأبدي بالشدات المحضة التي تقوم بوظيفة «العلامات»، انظر: Pierre Klossowski, *Nietzsche, cahiers de Rayaumont* (Paris: Editions de minuit, 1966),

يذهب كلوسوفسكي (Klossowski) في سرده بعيداً جداً في وصف العالم، «النفحات» الاشتدادية هذا الذي يكوّن المادةَ الخاصة بالعَوْد الأبدي، انظر: Pierre Klossowski, *Le Baphomet* (Paris: Mercure de France, 1966).

العَوْد الأبدي هو كيان هذا العالم، الـ «عينه» وحده الذي يقال عن العالم، باستبعاد منه كلٍّ هوية قائمة مسبقاً.

اهتم نيتشه، في الحقيقة، بعلم الطاقة في زمنه، إلا أن هذا لم يكن حنيناً علمياً للفيلسوف، علينا أن نخمن عمَّ ماذا ذهب يبحث في علم الكميات الاشتدادية ـ وسيلة تحقيق ما أسماه نبوءة باسكال: عمل من الكاوس موضوع تأكيد. والاختلاف في إرادة القدرة المحسوس ضدّ قوانين الطبيعة، هو الموضوع الأرفع للحساسية، التجانس الأعلى (la hohe Stimmung) (نتذكر أن إرادة القدرة قُدِّمَت في البداية بمثابة الشعور، الشعور بالمسافة). الفكر ضدّ قوانين الفكر، التكرار في العَوْد الأبدي هو أرفع فكر، الفكرة الأعظم (la gross Gedanke). الاختلاف هو التأكيد الأول، العَوْد الأبدي الثاني، «تأكيد أبدي للوجود»، أو القدرة للمرة «ن» التي تقال عن الأول. يحدد الفكر ذاته دوماً انطلاقاً من إشارة ما أي من شدّة أولى. من خلال السلسلة المحطمة أو الحلقة المتعرجة، جرى اقتيادنا بعنف من الحد الأقصى للحواس إلى الحد الأقصى للفكر، مما لا يمكنه أن يكون إلا محسوساً إلى ما لا يمكنه أن يكون إلا مفكَّراً.

هذا لأن ليس هناك من شيء متساو، هذا لأن الكل ينغمر في اختلافه وفي لاتشابهه ولامساواته حتّى مع ذاته، وأن الكل يعود، أو بالأحرى الكل لا يعود. ما لا يعود هو ما ينفي العَوْد الأبدي، وما لا يتحمل الاختبار. ما لا يعود هو الكيف وهو الامتداد ـ لأن الاختلافَ كشرط العَوْد الأبدي يلغى فيه، إنّه السلبي ـ لأن الاختلاف ينقلب فيه ليلغى. هو المتطابق والمتشابه والمتساوي ـ لأنها تُكوِّن أشكالَ الاختلاف. هو الله، هو الـ «أنا» كشكل الهوية وضامنها. هو كلّ ما لا يظهر إلا تحت قانون الـ «مرة» واحدة وأخيرة، بما في ذلك التكرار عندما يكون خاضعاً لشرط الهوية، للكيف عينه، للجسم

الممتد عينه، للـ «أنا» عينها (وهكذا هو «الانبعاث»).. هل يعني هذا حقاً أن لا الكيف ولا الامتداد يعودان؟ ألم يجرِ اقتيادنا إلى تمييز حالين من الكيف وحالين من الماصدق؟ أحدهما حيث يومض الكيفُ كعلامة في المسافة أو الفترة الفاصلة لاختلاف بالشدة؛ الآخر حيث أنه، كأثر سبق واستجاب لسببه، نزع إلى إلغاء الاختلاف. أحدهما حيث يبقى الماصدق أيضاً مضَّمناً في النظام المغلِّف للاختلافات، الآخر حيثُ إنَّ الامتداد يفسِّر الاختلاف ويلغيه في النسق الموصوف كيفياً. ويصبح ممكناً من وجهة نظر فكر العَوْد الأبدي، هذا التمييزُ الذي لا يمكنه أن يتحقق في التجربة. القانون القاسي للتفسير، ذلك أن ما يفسَّر، يفسَّر مرة واحدة وأخيرة.

ليس لأخلاقيات الكميات الاشتدادية إلا مبدأين: تأكيد حتّى الأكثر سفالة، عدم التفسير (كثيراً). علينا أن نكون كما هي حال الأب الذي يأخذ على الطفل قولَه كلّ الكلمات الوسخة التي عرفها، ليس فقط لأن هذا الأمر كان سيئاً، ولكن لأنه قال كلّ شيء مرة واحدة، لأنه لم يبقِ شيئاً، ولا أية بقية بالنسبة إلى المادة النافذة المضَّمنة للعود الأبدي. وإذا أعاد العَوْد الأبدي، حتّى مقابل تماسكِنا، ولمصلحة تماسك أعلى، الكيفيات إلى حال العلامات المحضة، ولم يحفظ من الامتدادات إلا ما يختلط بالعمق الأصلي، تظهر كيفيات أكثر جمالاً وألوان أكثر بريقاً وحجارة أكثر قيمة وامتدادات أكثر تردداً، لأن باختزالها إلى أسبابها النطفية، بما أنها قطعت كلَّ صلة مع السلبي، تبقى على الدوام معلَّقة في المكان الاشتدادي للاختلافات الإيجابية ـ بينما سيتحقق التنبّؤ النهائي لـ «فيدون» بدوره، عندما وعد أفلاطون، الحساسيةَ المستخلَصة من ممارسته التجريبية، بالمعابد وبالنجوم وبالآلهة التي لم يُرَ مثيلٌ لها قط، والتأكيدات التي لم يُسمَع عنها.

صحيح أن التنبؤ لا يتحقق، إلا بعملية قلب الأفلاطونية نفسها.

* * *

غالباً ما تمّ نفي ملائمةِ الكميات الاشتدادية مع التفاضليات. غير أن النقد تناول فقط تصوراً زائفاً للملائمة. لا يجب أن تتأسس هذه الملائمة على اعتبار سلسلة ما، حدود سلسلة واختلافات بين حدود متتالية، ولكن على مواجهة نمطين من الصلات، صلات تفاضلية في التوليف المتبادل للأمثول، وصلات شدّة في التوليف اللامتناظر للحسي. يمدِّد التوليفُ المتبادل dx / dy في التوليف اللامتناظر الذي يربط y x. والعامل الاشتدادي هو مشتق جزئي أو تفاضلي من وظيفة مؤلَّفة. بين الشدة والأمثول ينشأ تيارٌ من التبادل بأكمله، كما بين صورتين تقابلان الاختلافَ. إن المُثُل هي كثرات افتراضية إشكالية أو «مربَكة»، مصنوعة من صلات بين عناصر تفاضلية. والشدات هي كثرات مضمَّنة، «معقَّدة»، مصنوعة من صلات بين عناصر لامتناظرة، توجه مجرى ترهين المُثُل، وتعيّن حالات الحل بالنسبة إلى المشكلات. أيضاً تُوَسِّع إستطيقا الشدات كلَّ واحدة من لحظاتها بالتقابل مع جدل المُثُل: تتأسس قدرةُ الشدة (العمق) في كمونية الأمثول. سبق واستعاد الوهمُ الذي يصادَف على مستوى الإستطيقا وهمَ الجدل؛ وشكْلُ السلبي هو الظل المقذوف للمشكلات ولعناصرها، قبل أن يكون الصورةَ المقلوبة للاختلافات الاشتدادية. ويبدو أن إلغاء الكميات الاشتدادية هو كما هي حال تلاشي المُثُل الإشكالية. ويحيل لاوعي الإدراكات الصغيرة كما الكميات الاشتدادية إلى لاوعي المُثُل. ويترك فن الإستطيقا صدى على فن الجدل. وفن الجدل هذا هو التهكم، كما هي حال فن المشكلات والأسئلة الذي يعبِّر عن ذاته في استعمال الصلات التفاضلية، وفي توزيع العادي والفريد. إلا أن فن الإستطيقا هو الفكاهة، الفن الفيزيائي للإشارات

والعلامات، المعيِّن للحلول الجزئية أو حالات الحل، باختصار لفن مضمَّن للكميات الاشتدادية.

لا تحدد هذه التقابلات العامة جداً مع ذلك كيفية ممارسة الملائمة بالضبط، وكيفية عمل اقتران الكميات الاشتدادية بالتفاضليات. لنستعد حركةَ الأمثول غير المنفصلة عن سياق الترهين. يتكوَّن أمثولُ ما، كثرةٌ ما كما أمثول اللون مثلاً من التعايش الافتراضي بالقوة للصلات بين العناصر الجينية أو التفاضلية لنظام معيَّن. هذه الصلات هي التي تترهّن في الألوان المتميزة كيفياً، في الوقت نفسه الذي تتجسد فيه نقاطُها البارزةُ في امتدادات متميزة، تقابل هذه الكيفيات. فالكيفيات هي إذاً مخالَفة، والامتدادات بما أنها تُمَثِّل خطوطاً متباعدةً بحسبها تترهن الصلاتُ التفاضليةُ التي لا تتعايش إلا في الأمثول. رأينا، بهذا المعنى، أن كلّ سياق ترهين كان تخالفاً مزدوجاً، كيفياً وامتدادياً. وتتغير بلا شكّ مقولاتُ التخالف بحسب نظام التفاضليات المكوِّنة للأمثول: إن الوصف الكيفي والتقسيم هما مظهرا الترهين الفيزيائي، كما إنَّ الوصف النوعي والتنظيم هما مظهرا الترهين البيولوجي.، ولكن يجري دوماً العثور على مطلب الكيفيات المخالَفة في ضوء الصلات التي ترهّنها على التوالي، كما الامتدادات المخالَفة في ضوء النقاط البارزة التي تجسدها. لهذا جرى اقتيادنا إلى تشكيل مفهوم التفاضل ـ التخالف Différenc(t)iation، للإشارة في وقت واحد إلى حال الصلات التفاضلية في الأمثول أو الكثرة الافتراضية، وحال السلاسل، الكيفية والامتدادية، حيث تترهن وهي تتخالَف. إلا أن ما بقي إذاً لامتعيناً تماماً، كان شرط ترهين كهذا. كيف يتعيّن على الأمثول أن يتجسد في كيفيات مخالَفة، في امتدادات مخالَفة؟ ما الذي يعيّن الصلات المتعايشة في الأمثول على أن يتخالف في كيفيات وامتدادات؟ تعطى

الإجابةُ بالضبط بواسطة الكميات الاشتدادية. هي الشدة، المعيِّن في سياق الترهين. هي الشدة التي تمسرِح. هي التي تعبِّر مباشرةً عن ذاتها في الديناميات المكانية ـ الزمانية الأساس، والتي تعيِّن صلةً تفاضليةً «لامتميزةً» في الأمثول، لتتجسد في كيف متميز وامتداد مميَّز. بهذا وبطريقة معينة (، ولكن كما سنرى، فقط من زاوية ما)، تختلط حركةُ التخالف ومقولاتها مع تلك التي تعود إلى التفسير. نتكلم عن التخالف بالنسبة إلى الأمثول الذي يترهن. ونتكلم عن التفسير بالنسبة إلى الشدة التي «تتطور»، والتي بالضبط، تعيّن حركةَ الترهين. إذا بقي صحيحاً بالمعنى الحرفي أن الشدة تبدع الكيفيات والامتدادات حيث تُفسَّر، فهذا لأن الكيفيات والامتدادات لا تتشابه أبداً، لا تشبه إطلاقاً الصلات المثلانية التي تترهن فيها: يتضمن التخالفُ إبداعَ خطوط تعمل بناء عليها.

كيف تملأ الشدةُ هذا الدورَ المعيِّنَ؟ يجب ألا تكون في ذاتها أقل استقلالاً عن التخالف مما هي عن التفسير الذي يصدر عنها. وبما أنها مستقلة عن التفسير، هي كذلك بواسطة نظام التضمين الذي يعرّفها. هي مستقلة عن التخالف بواسطة السياق الذي يعود إليها بشكل أساسي. السياق الأساسي للكميات الاشتدادية هو الفردنة. والشدة مفردِنة، والكميات الاشتدادية عوامل مفردِنة. الأفراد هم أنساق إشارة ـ علامة. كلّ فردية هي اشتدادية: إذاً مُشِلّة (Cascadante) ومُحْبِسة (Eclusante) وموصِلة (Communicante)، تضم وتؤكد في ذاتها الاختلافَ في الشدات التي تكوّنها. بيَّنَ جيلبير سيموندون (Gilbert Simondon) حديثاً أن الفردنة تفترض في البداية شبهَ استقرار أي وجود «تباين»، كما يوجد على الأقل نظامان من المقادير أو مقياسان للواقع غير متجانسَيْن، بينهما تُقسَّم الكموناتُ. لا تفتقد الحال السابقة على الفردي هذه مع ذلك، إلى الفرادات:

تعرّف النقاطُ البارزة أو الفريدة بوجود الكمونات وتقسيمها. ويظهر إذاً حقلٌ «إشكاليٌّ» موضوعيٌّ، متعين بالمسافة بين نظامَيْن غير متجانسَيْن. وتنبثق الفردنةُ كفعل حلّ مشكلة كهذه، أو والأمر سيان، كترهين الكامن والوصل بين التباينات. ويقوم فعل الفردنة ليس على إلغاء المشكلة، ولكن على دمج عناصر التباين في حال اقتران يوفّر له تجاوب الرنين الداخلي. نجد إذاً الفردَ معانقاً نصفاً قبل ـ فرديٍّ، ليس اللاشخصي فيه، بل بالأحرى خزان فراداته[16]. تحت كلّ هذه المظاهر، نعتقد أن الفردنة هي اشتدادية بشكل جوهري، وأن الحقل السابق على الفردية، مثلاني ـ افتراضي بالقوة، أو مصنوع من صلات تفاضلية. الفردنة هي التي تجيب عن سؤال مَن؟ كما أجاب الأمثول عن أسئلة كم؟ كيف؟ مَن؟ هي دوماً شدّة. . . الفردنة، هي فعل الشدة الذي يعيِّن الصلاتِ التفاضلية للترهين، بحسب خطوط تخالف، في الكيفيات والامتدادات التي تبدعها. كذلك الأفهوم الشمولي هو أفهوم: لاتخالف ـ لاتفاضل (Indi-différent/ciation) (تمسرح اللاتخالف ـ اللاتفاضل) (Indi-drama-différent/ciation). لا يجهل التهكمُ نفسه أبداً، بما هو فن المُثُل التفاضلية، الفرادةَ؛ بل يتلاعب على العكس من ذلك بكُلّ توزيع النقاط العادية والبارزة. إلا أن الأمر يتعلق دوماً بفرادات سابقة على الفردية مقسَّمة في الأمثول. ومازال يجهل الفردَ. هي الفكاهة بما أنها فنَ الكميات الاشتدادية التي تتلاعب بالفرد وبالعوامل المفردِنة. وتشهد الفكاهة على ألعاب الفرد كحالات الحل، بالنسبة إلى التخالفات التي يعيّنها، في حين أن التهكم يعمل لجهته بالنسبة إلى التخالفات الضرورية في حساب المشكلات أو تعيين شروطها.

---

(16) Simondon, *L'Individu et sa genése physico-biologique; l'individuation à la lumiére des notions de forme et d'information.*

ليس الفردُ كيفاً ولا امتداداً. ليست الفردنة وصفاً كيفياً؛ ولا تقسيماً، وليست وصفاً نوعياً ولا تنظيماً. ليس الفردُ نوعاً دونياً (species infima)، كما أنه ليس مؤلَّفاً من أجزاء. وتبقى التفسيراتُ الكيفيةُ أو الامتدادية للفردنة غير قادرة على تثبيت سبب يتوقف بالنسبة إليه كيفٌ ما عن أن يكون عامّاً، أو أن يبدأ بالنسبة إليه توليف امتداد ما وينتهي هنا. سبق وافترض الوصف الكيفي والوصفُ النوعي أفراداً يجب وصفهم كيفياً؛ والأجزاء الامتدادية هي نسبة إلى فرد، وليس العكس. إلا أنه بالضبط، لا يكفي إبراز اختلاف بالطبيعة بين الفردنة والتخالف عموماً. هذا الاختلاف بالطبيعة يبقى لامعقولاً ما دمنا لا نقبل نتائجه الضرورية: أن تسبق الفردنةُ قانوناً التخالف، وأن يفترَض كلّ تخالف حقلاً اشتدادياً للفردنة القائمة مسبقاً. وتحت نشاط حقل الفردنة ترهن صلاتٌ تفاضلية كهذه، ونقاطٌ بارزة (حقل سابق على الفردية) كهذه، أي تنتظم في حدس بحسب خطوط مخالَفة بالنسبة إلى خطوط أخرى. وتشكل عندها تحت هذا الشرط، الكيفَ والعددَ، نوعَ فرد ما وأجزاءه، باختصار عموميته. لأن هناك أفراداً من نوع مختلف وأفراد من النوع عينه، وننزع إلى الاعتقاد بأن الفردنة تمدد الوصف النوعي، وإن كانت من طبيعة أخرى واستعارت وسائل أخرى. ولكن واقعياً كلّ خلط بين السياقين، كلّ اختزال للفردنة إلى حدّ معيَّن أو إلى تعقيد للتخالف، يعيق مجموعَ فلسفة الاختلاف؛ ويُرْتكَب، هذه المرة في الراهن، خطأٌ مماثلٌ للخطأ الذي حصل بخلط الافتراضي بالقوة بالممكن. لا تفترض الفردنةُ أيّ تخالف، إلا أنها تؤدي إليه. وليست الكيفياتُ والامتداداتُ، الأشكالُ والموادُ، الأنواعُ والأجزاءُ أولى، هي مسجونة في الأفراد كما في بلورات. وتجري قراءة العالم بأكمله، كما في كرة بلّورية، في العمق المتحرك للاختلافات المفردِنة أو اختلافات الشدة.

يَحْمِل الفردُ كلَّ الاختلافات، إلا أنها ليست لهذا فردية. بأية شروط يفكَّر اختلافٌ ما كفردي؟ نرى أن مشكلة التصنيف كانت دوماً بترتيب الاختلافات. إلا أن التصنيفات النباتية أو الحيوانية تبيّن أن الاختلافات لا تُرَتَّب إلا بشرط أن تتخذ شبكة متكثرة من استمرار التشابه. لم تكن فكرةُ استمرار الكائنات الحية أبداً متميزة عن فكرة التصنيف، وأيضاً لم تكن أقل تعارضاً؛ بل لم تكن فكرةً مكلِفةً بحصر متطلبات التصنيف أو بتفريقها. على العكس من ذلك، هي الضرورة التدليلية لِكُلّ تصنيف ممكن. ونسأل مثلاً، بين عدة اختلافات ما هو الاختلاف الذي يشكل «سمةً» حقيقيةً، أي يسمح بجمع في هوية متفكَّرة كائناتٍ تتشابه في حدّ أقصى من النقاط. بهذا المعنى يمكن أن يكون الجنس، في وقت واحد، مفهومَ تفكّر، ومع ذلك مفهوماً طبيعياً (حين تُؤخَذ الهويةُ التي «يشحذها» في أنواع مجاورة). إذا اعتبرنا ثلاث نبتات، (أ) و(ب) و(ج)، تكون (أ) و(ب) ليفِيَّتَيْن، و(ج) ليست ليفِيَّة، (ب) و(ج) زرقاوتين، (أ) حمراء، فيشكل «ليفي» السمةَ، لأنه يوفر أكبر خضوع للاختلافات لنظام التشابهات المتنامية والمتراجعة. وبلا شكّ يمكن التنديد بنظام التشابهات باعتباره يعود إلى الإدراك الخشن.، ولكن بشرط إحلال محل وحدات التفكّر، وحدةً كبيرة مكوِّنة (إما الوحدات الكبيرة الوظيفية عند كوفيه (Cuvier)، وإما وحدة التوليف الكبيرة عند جيوفري)، بالنسبة إليها مازال الاختلافُ مفكَّراً في أحكام تماثل، أو كمتغير في مفهوم كلي. مهما يكن من أمر، ليس الاختلافُ مفكَّراً كاختلاف فردي مادمنا نُخْضِعه لمعايير التشابه في الإدراك، والهوية في التفكّر، والتماثل في الحكم أو التعارض في المفهوم. ويبقى فقط اختلافاً عاماً، وإنْ حَمَلَهُ الفردُ.

الجدةُ الكبيرة عند داروين (Darwin) ربما كانت ببناء فكر

الاختلاف الفردي. ولازمة أصل الأنواع (De L'Origine des espèces) هي: لا نعرف ماذا في إمكان الاختلاف الفردي! لا نعرف إلى أين يمكنه أن يذهب، شرط أن يُضَم إليه الانتقاءُ الطبيعي. تُطرَح مشكلةُ داروين بمفردات متشابهة تقريباً مع تلك التي سيستخدمها فرويد في مناسبة أخرى: يتعلق الأمر بمعرفة بأية شروط تصبح اختلافاتٌ صغيرة وحرة وغير مستقرة أو غير مرتبطة، اختلافاتٍ مثمَّنةً ومرتبطةً وثابتةً. والحال، يلعب الانتقاءُ الطبيعي، في الحقيقة دورَ مبدأ واقع بل نجاح، يبيِّن كيف ترتبط اختلافاتٌ وتتراكم في اتجاه ما، ولكن أيضاً كيف تنزع تدريجياً إلى التباعد في اتجاهات متنوعة أو حتّى متعارضة. للانتقاء الطبيعي دور أساسي: مخالفة الاختلاف (استمرار الأكثر تباعداً). حيثما لا يمارس الانتقاء أو لم يعد يمارَس، تبقى الاختلافات أو تصبح طافية مجدداً؛ حيثما يمارس، فهذا بطريقة أن تثبت الاختلافات وتتباعد. لم تعد الوحداتُ الكبيرةُ التصنيفية، الأجناس والفصائل والأنظمة والأصناف، تخدم لتفكير الاختلاف، بنسبه إلى التشابهات والهويات والتماثلات والتعارضات المتعينة ككثير من الشروط. على العكس من ذلك، هي وحدات تصنيفية مفكَّرة انطلاقاً من الاختلاف، ومن تخالف الاختلاف بما هي آلية أساسية للانتقاء الطبيعي. بلا شكّ، بما أن الاختلاف الفردي مفكَّراً لذاته، المادة الأولى للانتقاء أو للتخالف، فإنه لا يمتلك بعد المكانةَ الدقيقة التي يمتلكها داروين: حُر وطاف وغير مرتبط، يختلط بتَغَيُّرِيَّة لامتعينة. لهذا جاء فايسمان (Weissmann) للداروينية بمساهمة أساسية، عندما بيَّنَ كيف يجد الاختلافُ الفرديُّ علة طبيعية في إعادة الإنتاج، التوالد المجنسن: (Sexuée) التوالد المجنسن بما هو مبدأ «الإنتاج غير المتوقف للاختلافات الفردية المتنوعة». حين يَنْتُج التخالفُ الجنساني (Sexuelle) هو ذاته عن التوالد المجنسن، نرى أن التخالفات الثلاث البيولوجية الكبيرة، تخالف الأنواع وتخالف

الأجزاء العضوية وتخالف الجنسين، تدور جميعها حول الاختلاف الفردي وليس العكس. هي ثلاث صور للثورة الكوبرنيكية للداروينية: **الأولى** تتعلق بتخالف الاختلافات الفردية، كتباعد السمات وتعيين الفئات؛ **الثانية**، ربط الاختلافات كترابط الميزات في الفئة عينها **الثالثة**، إنتاج الاختلافات كمادة مستمرة للتخالف والربط.

هذا في الظاهر ـ بالتأكيد، في ظاهر مؤسَّس ـ نجد التوالد المجنسن خاضعاً لمعايير النوع ولمتطلبات الأجزاء العضوية. صحيح أن على البيضة أن تعيد إنتاج، تكرر كلَّ أجزاء الجسم الذي تعود إليه. وصحيح أيضاً أن التوالد المجنسن يتلاعب تقريباً في حدود النوع. إلا أن غالباً ما لاحظنا أن كلَّ أنماط التوالد تضمنت ظواهر «عدم التخالف» العضوي. فلا تعيد البيضةُ تكوينَ الأجزاء إلا بشرط التطور في حقل لا يتعلق بها. ولا تتطور في الحدود القصوى للنوع إلا بشرط أن تقدّم أيضاً ظواهر عدم التخالف النوعي. يمكن لكائنات وحدها من النوع عينه أن تتجاوز فعلياً النوعَ، وتُنْتِج بدورها كائنات تقوم بوظيفةَ الرسوم الأولية، وتُخْتَزَل مؤقتاً إلى سمات فائقة ـ النوعية. اكتشف ذلك بالضبط فون باير (von Baër)، عندما بيَّنَ أن الجنين لا يُعيد إنتاج أشكال بالغة للأسلاف تعود إلى أنواع أخرى، إلا أنه يختبر ويصاب بأحوال، ويشرع بحركات ليست قابلة للحياة نوعياً، تتخطى الحدودَ القصوى للنوع أو الجنس أو النظام أو الصنف، ولا يمكنها أن تعاش إلا من قِبَلِهِ، في شروط الحياة الجنينية. استخلص باير من ذلك أن التخلق المتعاقب يذهب من الأكثر عمومية إلى الأقل عمومية، أي من الأنماط الأكثر عمومية إلى التعيينات في الجنس وفي النوع. غير أن لا شأن لهذه العمومية الرفيعة مع مفهوم تصنيفي مجرد؛ لأنها بما هي كذلك، معيوشة من قبل الجنين. وتحيل من ناحية، إلى الصلات التفاضلية التي تكوّن

الافتراضية التي تسبق وجود ترهين الأنواع؛ وتحيل من ناحية أخرى، إلى الحركات الأولى لهذا الترهين، وخصوصاً إلى شرط هذا الترهين، أي إلى الفردنة بحيث تجد حقل تكونها في البيضة. تتجاوز إذاً أرفعُ عموميات الحياة الأنواعَ والأجناسَ، ولكن تتجاوزها نحو الفرد والفرادات السابقة على الفردية، ليس نحو لاشخصي مجرد. إذا لاحظنا مع باير، ليس فقط أن نمط الجنين يظهر مُبكِراً جداً، بل حتّى أننا لا نستنتج بالضرورة من شكله النوعي عدمَ قابلية اختزال الأنماط أو التفرعات، ولكن السرعة والتسارع نسبة إلى النشاط الممارَس بواسطة الفردنة على الترهين أو الوصف النوعي[17]. ليس الفرد الذي يكون وهماً بالنسبة إلى عبقرية النوع، إنه النوع الذي يكون وهماً، وصحيح أنه ضروري ومؤسّس بالنسبة إلى لعب الفرد وإلى الفردنة. وليس السؤال بمعرفة ما إذا كان يمكن للفرد، في الواقع، أن ينفصل ربما عن نوعه وعن أجزائه. لا يمكنه هذا.، ولكن حتّى «اللانفصالية هذه» عينها، ألا تشهد سرعةُ ظهور النوع والأجزاء، على أسبقية الفردنة قانوناً على التخالف؟ ما يكون ما فوق النوع، ما يسبق قانوناً النوعَ، هو الفرد. والجنين، هو الفرد بما هو فرد، يُعتبَر مباشرة في حقل فردنته. وتحدّد إعادةُ الإنتاج المجنسنة هذا الحقلَ نفسَه. وإذا واكبها في الإنتاج ظهور مبكر للشكل النوعي، فهذا أن أفهوم النوع نفسه يتعلق في البداية بالتوالد المجنسن الذي يسرّع حركةَ انطلاق الترهين بواسطة الفردنة (سبق وكانت البيضة هي

---

(17) عن سرعة ظهور نمط الشكل الخاص، انظر: Edmond Perrier, *Les Colonies animales et la formation des organismes* (Paris: Masson, 1881), pp. 701 ff.

أشار بيرييه إلى تبعية أفهوم النوع تجاه التوالد المجنسن: «عند كلّ جيل جديد، تتخذ السمات المشتركة ثباتاً متدرجاً في الكبر. . . كلّ الأبحاث الحديثة تتفق على البرهنة على أن النوع لا يوجد عند جماعات الهيمنة الحيوانية حيثُ يتحقّق التوالد بلا تخصيب تمهيدي. إذاً يرتبط ظهور النوع بشكل حميمي بظهور الجيل المجنسَن»، المصدر المذكور، ص 707.

نفسها مقرَّ الحركات الأولى). الجنين هو ضرب من استيهام والديه. وكل جنين خرافة، قادر على القيام بوظيفةِ مخططٍ أولي، وعلى عيش ما ليس قابلاً للحياة بالنسبة إلى كلّ بالغ موصوف نوعياً. فيشرع بحركات قسرية، ويكوّن رنيناً داخلياً، ويمسرح الصلات الأولية للحياة. وتقوم المشكلة المقارَنة للجنسانية الحيوانية والجنسانية الإنسانية على البحث عن كيفية توقف الجنسانية عن أن تكون وظيفة وتقطع ارتباطاتها بالتوالد. هذا لأن الجنسانية الإنسانية تستبطن شروطَ إنتاج الاستيهام. الأحلام هي بيضاتنا، يرقاناتنا أو أفرادنا النفسيين حصرياً. ويبقى أنه سبق وكانت البيضةُ الحيوية حقلَ فردنة، وأن الجنين ذاته فردٌ نقيٌّ. ويشهد أحدهما في الآخر على حقّ تقدّم الفردنة على الترهين، أي على الوصف النوعي وعلى التنظيم في وقت واحد.

يجب أن يفكَّر الاختلافُ المفردِن في البداية في حقل فردنته ـ ليس كمتأخر، ولكن في البيضة بمعنى ما. منذ أعمال شيلد (Child) وفايس (Weiss)، نتعرف إلى محاور أو مسطحات تَناظُر في بيضة ما. غير أن هنا أيضاً الإيجابي ليس في عناصر التناظر المعطاة، بقدر ما هو في العناصر الناقصة، التي ليست هنا. على طول المَحاور، ومن قطب إلى آخر، تقسم شدةٌ ما اختلافَها، مشكِّلةً موجة تغيّر تمتد من خلال الجِبْلَة (protoplasme). وتُستعمل منطقةُ النشاط القصوى أولاً، وتمارس تأثيراً مسيطراً على نمو الأجزاء التي تقابل قيمةً أدنى: الفرد في البيضة هو سقطة حقيقية، يذهب من الأعلى إلى الأسفل، مؤكّداً اختلافات الشدة التي تضمه، وحيث يَسقط، في غسترولا الضفدعي(*) (gastrula) الفتي، تبدو الشدة القصوى في مقر وسطي

(*) جنين في مرحلة معينة من تطوره.

(susblastoporal)، وتتناقص في كلّ الاتجاهات، ولكن بسرعة أقل نحو القطب الحيواني؛ في الوريقة المضغية الوسطى لنورولا(*) (neurula) الفتي للفقريات، تتناقص الشدة، بالنسبة إلى كلّ جزء عرضاني من الخط الوسطي ـ الظهري إلى الخط الوسطي ـ البطني. ويجب تكثير الاتّجاهات والمسافات، الديناميات أو الدرامات، الكمونات والكمونيات، لسبر حيز البيضة، أي أعماقه الاشتدادية. العالم بيضة. والبيضة تعطينا، في الواقع، نموذجَ نظام الأسباب: تفاضل ـ فردنة ـ مسرحة ـ تخالف (نوعي وعضوي). نعتبر أن اختلاف الشدة، كما هو مضمَّن في البيضة، يعبّر في البداية عن صلات تفاضلية بما هو مادة افتراضية بالقوة للترهين. يعيِّن الحقل الاشتدادي للفردنة هذا الصلاتِ التي يعبِّر عنها لتتجسد في ديناميات مكانية ـ زمانية (مسرحة)، في أنواع تُقابل هذه الصلات (تخالف نوعي)، في أجزاء عضوية تقابل نقاطاً بارزة لهذه الصلات (تخالف عضوي). وتقود الفردنةُ دوماً الترهينَ: لا تُستقرأ الأجزاءُ العضويةُ إلا انطلاقاً من تناقصات جوارها الاشتدادي؛ ولا توصف نوعياً الأنماطُ إلا في ضوء الشدة المفردِنة. في كلّ مكان الشدة أولى بالنسبة إلى الكيفيات النوعية والامتدادات العضوية. إن أفاهيم كأفاهيم دالك (Dalcq)، «كمون التشكل الجيني»، «حقل ـ تناقص ـ عتبة»، المتعلقة أساساً بصلات الشدة بما هي كذلك، تأخذ بعين الاعتبار المجموعَ المعقد هذا. لذلك يفلت من الحل السهل سؤالُ الدور المقارن للنواة وهيولى الخلية، في البيضة كما في العالم. وتشير النواةُ والجينياتُ فقط إلى المادة المفاضَلة، أي إلى الصلات التفاضلية المكوِّنة للحقل السابق على الفردية الذي سيُرهَّن. إلا أن ترهينَها ليس متعيِّناً إلا بهيولى الخلية مع تناقصاتها وحقول فردنتها.

(*) جنين الفقريات.

لا يشبه النوعُ الصلاتِ التفاضليةَ التي تترهن فيه. ولا تشبه الأجزاءُ العضويةُ النقاطَ البارزةَ المقابلة لهذه الصلات. لا يشبه النوعُ والأجزاءُ الشدات التي تعيّنها. وكما يقول دالك، عندما تُستقرأ زائدةٌ ذيلية بواسطة جوارها الاشتدادي، هذه الزائدة تتعلق بنسق ما، حيث «لا يكون أي شيء ذيلي قبلياً»، وتجيب على مستوى معيَّن، عن كمون المتكون جينياً[18]. وتدمِّر البيضةُ نموذجَ المشابهة. ويبدو أن نزاعين يَفْقِدان الكثيرَ من معناهما حين تزول متطلبات التشابه. من ناحية، تتوقف التشكليةُ المسبقةُ والتخلقُ المتعاقبُ، عن التعارض ما أن يُقبَل أن تكونَ التشكلاتُ المسبقةُ المغلَّفةُ اشتداديةً وأن تكون التشكلاتُ المطوَّرة، كيفيةً وامتداديةً، وأن لا يتشابه بعضُها مع بعضها الآخر. من ناحية أخرى، تميل التثبتيةُ والتطورية إلى المصالحة لأن الحركة تذهب، ليس من حدّ راهن إلى آخر، وليس أيضاً من العام إلى الخاص، بل من الافتراضي بالقوة إلى ترهينه ـ بتوسط فردنة معيّنة.

إلا أننا، لم نتقدم في الصعوبة الرئيسيّة. وتستند إلى حقل فردنة، اختلاف مفردِن، بما هو شرط تحديد النوع والتنظيم. ولكن حقل الفردنة هذا ليس مطروحاً إلا عموماً وشكلياً. ويبدو أنه «الـ «عينه»» بالنسبة إلى نوع معطى، ويغير بالشدة من نوع إلى آخر. ويبدو إذاً أنه يتعلق بالنوع وبالوصف النوعي، ويحيلنا أيضاً إلى اختلافات يحملها الفردُ، وليس إلى اختلافات فردية. من أجل أن تزول هذه الصعوبةُ، يجب ألا يكون الاختلافُ المفردِنُ مفكَّراً فقط في حقل فردنة عموماً، ولكن أن يكون هو نفسه مفكَّراً كاختلاف

---

(18) Albert Dalcq, *L'Oeuf et son dynamisme organisateur*, sciences d'aujourd'hui (Paris: A. Michel, 1941), pp. 194 ff.

فردي. يجب أن يكون شكلُ الحقل في ذاته، وبالضرورة ممتلئاً باختلافات فردية. يجب أن يكون هذا الملءُ مباشراً والأكثر إبكاراً وغير متأخر في البيضة ـ إلى حد أن يكون لمبدأ اللاامتميزات الصيغة التي أعطاها له لوكريس (Lucrèce): لا وجود لبيضتين متطابقتين أو لحبتي حنطة. والحال، نحن نعتقد أن هذه الشروط متحققة بشكل كامل في نظام تضمين الشدات. لا تعبّر الشدات عن أي أمر مغاير، ولا تفترضه إلا صلات تفاضلية؛ ولا يَفْترِض الأفرادُ شيئاً مغايراً إلا المثل. والحال، ليست أبداً الصلاتُ التفاضليةُ في الأمثول أيضاً أنواع (أو أجناس أو فصائل. . . إلخ)، وأيضاً ليست نقاطها البارزة أجزاء. ولا تكوّن أبداً أيضاً كيفيات ولا ماصدقات. على العكس من ذلك، تتعايش معاً كلُّ المُثل، كلُّ الصلات، تغيراتها ونقاطها، وإن وُجِد فيها تغيُّر بالنظام بحسب العناصر المعتبَرة: هي متعينة أو مفاضَلة بشكل كامل. بدا لنا نمطُ «تمييز» كهذا أنه يقابل ارتباك الأمثول، أي سِمَتَه الإشكالية والواقع الافتراضي الذي تمثله. لهذا امتلك الأمثولُ سمةً منطقية بأن يكون في وقت واحد متميزاً ـ غامضاً. وبما هو متميز (متعين بماهيته omni modo determinata) هو غامض (لامخالَف، متعايش مع المُثُل الأخرى، «مُربَك» معها). ويتعلق الأمر بمعرفة ما يحصل عندما يُعبَّر عن المُثُل بواسطة الشدات أو الأفراد، في هذا البُعد الجديد، هو بُعد التضمين.

إذاً تعبّر الشدةُ، الاختلاف في ذاته، عن صلات تفاضلية ونقاط بارزة مقابلة. وتُدخِل في هذه الصلات، وبين المُثُل، نمطاً جديداً من التمييز. والآن فإن المُثُل والصلات وتغيرات هذه الصلات والنقاط البارزة هي منفصلة تقريباً؛ وبدلاً من أن تتعايش، تدخل في أحوال تزامن أو تتابع. مع ذلك كلّ الشدات مضمَّنة بعضُها في بعضها الآخر، بما أن كلّ واحدة بدورها مغلِّفة ومغلَّفة. وإن استمرت كلُّ

واحدة بالتعبير عن الشمولية المغيِّرة للمُثُل، المجموع المتغير للصلات التفاضلية. إلا أنها لا تعبِّر بوضوح إلا عن بعضها، أو عن بعض درجات التغير. ودرجات التغير التي تعبّر عنها الشدة بوضوح، هي بالضبط تلك التي تهدف إليها مباشرة الشدةُ عندما تمتلك الوظيفةَ المغلِّفة. وتعبّر عن كلّ الصلات، كلّ الدرجات، كلّ النقاط، ولكن بشكل مبهم، في وظيفتها المغلَّفة. وبما أن الوظيفتَيْن اللتين تتبادلان فيما بينهما، وبما أن الشدة المغلَّفة في البداية بذاتها، يجب القول إن الواضح والمبهم ليسا منفصلين، بما هما سمة منطقية في الشدة التي تعبِّر عن الأمثول، أي في الفرد الذي يفكّرها، وإن المتميّز والغامض لا ينفصلان في الأمثول نفسه. يقابل المتميّز ـ الغامض بما هو وحدة مثلانية، الواضح ـ المبهم، بما هو وحدة اشتدادية مفردِنة. لا يصف كيفياً الواضحُ ـ المبهم الأمثولَ، بل المفكِّر الذي يفكِّره أو يعبِّر عنه. لأن المفكر هو الفرد عينه. ليس المتميزُ شيئاً آخر إلا الغامض، كان غامضاً بما هو متميز.، ولكن الآن ليس الواضحُ شيئاً آخر إلا المختلط، ومبهم بما هو واضح. رأينا أن آفة نظرية التمثل من وجهة نظر منطق المعرفة، كانت بإقامة تناسب مباشر، بين الواضح والمتميّز، بنبذ الصلة المعكوسة التي تربط بين هاتين القيمتين المنطقيتين. ونجد كلَّ صورة الفكر معاقة. واقترب لايبنتز وحده من شروط منطقٍ للفكر، مستلهماً، بالضبط، نظريته عن الفردنة وعن التعبير. لأن على الرغم من إبهام النصوص وتعقيدها يبدو أحياناً أن المعبَّر عنه (المستمر من الصلات التفاضلية أو الأمثول الافتراضي اللاواعي) في ذاته متميزاً وغامضاً: هكذا هو الأمر بالنسبة إلى كلّ قطرات ماء البحر، بما هي عناصر جينية مع صلاتها التفاضلية، ولتغيرات هذه الصلات والنقاط البارزة التي تضمها. إن المعبِّر (الفرد المدرِك أو المتخيِّل أو المفكِّر) هو بالطبيعة واضح ومبهم: هكذا هو إدراكُنا لضجيج البحر الذي يضم الكلَ بشكل مبهم، إلا أنه لا يعبّر

بوضوح إلا عن بعض الصلات وبعض النقاط في ضوء جسمنا، وعتبة وعي يعيّنها جسمُنا هذا.

يَضُم نظامُ التضمين المغلِّف كما المغلَّف والعمق والمسافة. عندما تعبِّر شدةٌ مغلِّفة بوضوح عن صلات تفاضلية كهذه ونقاط بارزة كهذه، فإنها تعبِّر بشكل مبهم في الوقت نفسه كلّ الصلات الأخرى، وكلّ تغيراتها ونقاطها. تعبِّر عنها إذاً في الشدات التي تغلّفها، وفي الشدات المغلَّفة. إلا أن هذه الشدات المغلِّفة هي داخلية في الشدات التي تغلفها. وتكوّن الشدات المغلِّفة (العمق) حقلَ الفردنة، والاختلافات المفردنة. وتكوّن الشدات المغلَّفة (المسافات) الاختلافات الفردية. تملأ هذه الاختلافاتُ الفردية إذاً بالضرورة الشدات المغلّفة. لماذا سبق وكانت الشدةُ المغلِّفة حقلَ فردنة؟ هذا أن الصلةَ التفاضلية التي تهدف إليها ليست بَعد نوعاً، وليست نقاطها البارزة أجزاء. تصبح كذلك، ولكن فقط وهي تترهن، بفعل هذا الحقل الذي تكوّنه. هل يجب القول على الأقل أن كلَّ أفراد النوع عينه يمتلكون حقلَ الفردنة عينه، لأنهم يهدفون أصلياً إلى الصلة عينها؟ بالتأكيد لا، لأنه يمكن لشدتين مفرْدِنتين أن تكونا الـ «عينه» بشكل تجريدي، بتعبيرهما الواضح. ليستا أبداً الـ «عينه» بواسطة نظام الشدات الذي تغلفانه أو الصلات التي تعبِّران عنها بشكل مبهم. هناك نظامٌ متغيرٌ بحسبه يُضمَّن مجموع الصلات بشكل متنوع في هذه الشدات الثانية. وعلينا مع ذلك تجنبُ القول إن الفرد لا يمتلك اختلافاً فردياً إلا بدائرته المختلطة. فيكون مجدداً إهمال عدم قابلية حلّ ما بين الواضح والمبهم، ويكون نسيان أن الواضح مبهم بذاته بما هو واضح. في الواقع، تُمثِّل الشدات الثانية الخاصيةَ الأساسية للكثافات الأولى، أي لقدرة الانقسام بتغيير بالطبيعة. ليست شدتان أبداً متطابقتين إلا بشكل مجرد، إلا أنهما تختلفان بالطبيعة، وليس

هذا إلا بالطريقة التي تنقسمان بها في الشدات التي تضمهما. وأخيراً نتجنب القول أن أفراد النوع نفسه يتميزون بمشاركتهم في أنواع أخرى: كما لو أنه على سبيل المثال وُجِد في كلّ إنسان حمار أو أسد أو ذئب أو خروف. هناك كلّ هذا، ويحتفظ التناسخُ بكلَ حقيقته الرمزية. إلا أنه لا يمكن اعتبار الحمار والذئب نوعين بالنسبة إلى حقول الفردنة التي تعبر عنهما بوضوح. في المبهم وفي المغلَّف يلعبان فقط دور متغيرَين، لنفوس مؤلِّفة أو لاختلافات فردية. لهذا كان لايبنتز على حقّ بإحلال أفهوم «ما وراء الترسيمية» محل التناسخ. من هنا فَهِمَ أن نَفْساً لا تغيِّر جسمَها، ولكن جسمها يعيد تغليفَ ذاته، ويعيد تضمين ذاته، ليدخل عند الحاجة، إلى حقول فردنة أخرى، عائداً بذلك إلى «مسرح أكثر رهافة»[19]. كلُّ جسم، وكلُّ شيء يفكر وهو فِكْر، كما أنه مختزَل إلى أسبابه الاشتدادية، يعبِّر عن أمثول يعيِّن ترهينَه. إلا أن المفكِّر نفسه يجعل من كلّ الأشياء اختلافاته الفردية. بهذا المعنى يُحَمَّل بالحجارة والماس والنبات «حتّى بالحيوانات». المفكِّر هو بلا شكّ مفكِّر العَوْد الأبدي، هو الفرد، الفرد الكلي. وهو الذي يستعمل كلَّ قدرة الواضح والمبهم، الواضح ـ المبهم، ليفكر الأمثولَ في كلّ قدرته بما هو متميز ـ غامض. أيضاً يجب التذكير بثبات بالسمة المتكثرة، المتحركة والموصلة للفردية: سِمتُها المضمَّنة. ترتبط عدم قابلية قسمة الفرد فقط بخاصية الكميات الاشتدادية بعدم الانقسام من غير تغيير بالطبيعة. نحن مصنوعون من كلّ هذه الأعماق والمسافات، من هذه النفوس الاشتدادية التي تتطور وتعيد التغلف. ونسمي عوامل مفردِنة مجموعَ هذه الشدات المغلِّفة والمغلَّفة، هذه الاختلافات المفردِنة

---

(19) Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce* ([s. l.]: [s. n.], 1714), paragraphe 6.

والفردية، التي لا تتوقف عن أن يخترق بعضُها البعضَ الآخر من خلال حقول الفردنة. ليست الفردنةُ سمةَ الـ «أنا»، إلا أنها على العكس من ذلك تشكِّل نسقَ الـ «أنا» المتحللة وتغذّيه.

علينا أن نوضّح صلاتَ التفسير والتخالف. تبدع الشدةُ الامتدادات والكيفيات حيث تفسَّر. هذه الامتدادت كما هذه الكيفيات هي مخالفة. إن امتداداً ما يتميز شكلياً عن امتداد آخر ويضم في ذاته تمييزات أجزاء تقابل نقاطاً بارزة. وهناك كيفٌ ما مادي متميزٌ يضم تميزات تقابل تغيرات في الصلة. والإبداع(*) هو دوماً إنتاج خطوط وصور تَخالُف.، ولكن من الـ صحيح أن الشدة تفسَّر من غير أن تُلغى في هذا النسق المخالَف الذي تبدعه. ويُلاحَظ كذلك أن تخالفَ نسقٍ ما، يحصل بواسطة الاقتران بنسق أكثر عمومية «لا يخالَف». بهذا المعنى حتّى الكائنات الحية لا تناقض المبدأَ التجريبي للتقهقر، وتأتي مماثلة، مشابهة المجموع لتعوِّض عن التخالفات المحلية، بالضبط كما هي حال الإلغاء النهائي الذي يأتي ليعوّض عن الإبداعات الأصلية. ونرى مع ذلك، بحسب الميادين، ظهورَ تغيُّرات مهمة جداً. يتميز نسقٌ فيزيائيٌ ونسقٌ بيولوجيٌ في البداية بنظام المُثُل التي يجسّدانها أو يرهّنانها: تفاضليات هذا النظام أو ذاك. ويتميزان لاحقاً بسياق الفردنة التي تعيّن هذا الترهين: بمرة واحدة في النسق الفيزيائي، وفقط على الجوانب، بينما يتلقى النسقُ البيولوجي إسهامات متلاحقة للفرادات، ويجعل كلَّ وسطه الداخلي يشارك بالعمليات التي تَنتُج على الحدود القصوى الخارجية. ويتمايزان أخيراً بصور تَخالف تمثل حتّى الترهين: الوصف النوعي والتنظيم

(*) يشير دولوز بمفهوم الإبداع إلى نشاطية الحياة، بمعنى الفردنة التي تتخالف، وهي الفكر. ويقترب دولوز من نيتشه الذي قال إن الحياة ليست شيئاً يجب إيجاده أو اكتشافه ولكن هي شيء للإبداع.

البيولوجيَّيْن، في اختلافهما عن مجرد الوصف الكيفي والتقسيم الفيزيائيَّيْن. ولكن مهما كان الميدانُ المُعْتَبَر، فإن إلغاء الاختلاف المنتِج، ومحو التخالف المنتَج يَبقيان قانونَ التفسير الذي يظهر في قياس المستوى الفيزيائي، كما يظهر في الموت البيولوجي. مرة أخرى، لا يكذّبه ولا يناقضه مبدأُ التقهقر أبداً.، ولكن إذا «فَسَّر» الكلَ، فإنه لا يوضح أيَّ أمر. إذا دخل فيه الكل، أمكن القول إن لا شيء يخرج منه. إذا لم يناقضه أي أمر، إذا لم يمتلك نظاماً ـ مضاداً ولا استثناء، فبالمقابل، هناك أشياء كثيرة من نظام آخر. إذا عَوَّض تقهقر أكثر عمومية عن إعادةِ الصعود المحلية للقصور الحراري، فإنه لا يضمه ولا ينتجه إطلاقاً. وقدر المبادئ التجريبية هو بأن تبقي على عناصر تأسيسها الخاص بها خارجها. ولا يوضح مبدأُ التقهقر بديهياً إبداعَ النسق الأكثر بساطة، ولا تطور الأنساق (الاختلاف الثلاثي للنسق البيولوجي عن النسق الفيزيائي). كذلك يشهد الحيُّ على نظام مغاير، نظام غير متجانس ومن بُعدٍ آخر ـ كما لو أن العوامل المُفَرْدِنَة، أو الذرات التي تؤخَذ فردياً في قدرتها على التواصل المتبادل وعدم الاستقرار الجاري، تتمتع فيه بدرجة تعبير عليا[20].

ما هي صيغة هذا «التطور»؟ كلّما كان نسق ما معقَّداً، كلّما تظهر فيه القيمُ الخاصة بالتضمين أكثر، فوجود هذه القيم هو الذي يسمح بالحكم على تعسير نسق ما وعرقلته، وهي التي تعيّن السمات السابقة للنسق البيولوجي. إن قيم التضمين هي مراكز تغليف. وليست

---

(20) François Meyer, *Problématique de l'évolution* (Paris: Presses universitaires de France, 1954), p. 193,

«ليس عمل النسق البيولوجي إذاً مضاداً للحرارة ـ الدينامية، هو فقط خارجي عن حقل تطبيقها». ـ يذكّر فرنسوا ميير، بهذا المعنى، بسؤال جوردان (Jordan): «هل اللبونة كائن مجهري؟»، المصدر المذكور، ص 228.

هذه المراكز نفسها عوامل اشتدادية مفردِنة.، ولكن هي ممثِّلتها في مجموع معقَّد على طريق التفسير. هي التي تكوّن الجزرَ الصغيرة، إعادات الصعود المحلية للقصور الحراري، داخل نسق يتوافق مجموعه، مع ذلك، مع التقهقر: وهذه هي حال الذرات المأخوذة بشكل فردي، والتي تؤكد قانون قصورها الحراري المتنامي ما أن نعتبرها في كتل، في نظام تفسير النسق حيث هي مضمَّنة. بالشهادة على أفعال فردية بين جزيئيات (molecules) موجَّهة، يمكن لجسم عضوي، ثديي مثلاً، أن يُشَبَّه بكائن مجهري. وتُعرَّف وظيفةُ هذه المراكز بعدة طرق في البداية، لأن العواملَ المفردِنة تشكِّل صنفاً من نومين الظاهرة نقول أن النومين يميل إلى الظهور، بما هو كذلك، في الأنساق المعقَّدة، وأنه يجد ظاهرتَه الخاصة به في مراكز التغليف. ثمّ ولأن المعنى يرتبط بمُثُل تتجسد، وبفردنات تعيّن هذا التجسيد، نقول إن هذه المراكز هي تعبيرية أو تكشف عن المعنى. أخيراً، لأن كلّ ظاهرة تجد سببَها في اختلاف الشدة الذي يؤطرها، كجوانب تومض بينها، نقول إن الأنساق المعقَّدة تنزع أكثر فأكثر إلى استبطان اختلافاتها المكوِّنة: تعمل مراكز التغليف بهذا الاستبطان للعوامل المفردِنة. وكلما كان الاختلافَ الذي يتعلق بالنسق مستبطناً في الظاهرة، كلما كان التكرار نفسه داخلياً، كلّما قلَّت تبعيته للشروط الخارجية التي عليها أن توفر إعادةَ إنتاج الاختلافات «عينها».

وفي الوقت نفسه، كما تشهد على ذلك حركةُ الحياة، ينزع الاختلافُ والتكرار إلى الاستبطان في نسق الإشارة ـ العلامة. والبيولوجيون على صواب، عندما طرحوا مشكلةَ الوراثة، ولم يكتفوا بمنحها وظيفتَيْن متميزتَيْن، هما التغير والتوالد، بل أرادوا تبيان الوحدة العميقة لهذه الوظائف أو إشراطها المتبادل. إنها النقطة التي

تدخل فيها نظريات الوراثة بالضرورة في فلسفة الطبيعة. وهذا يعني أن التكرار ليس أبداً تكرارَ الـ «عينه»، ولكن دوماً تكرار المختلف كمختلف، وأن للاختلاف في ذاته موضوعاً هو التكرار. وفي اللحظة التي تفسَّر فيها في نسق ما (مرة واحدة وأخيرة)، تشهد العواملُ التفاضليةُ، الاشتداديةُ أو المفردنةُ على بقائها في التضمين، وعلى العَوْد الأبدي، بما هو حقيقة هذا التضمين. وبما أن مراكز التغليف هي شهودٌ بُكْمٌ على التقهقر والموت، فهي أيضاً السبّاقات القائمة للعود الأبدي، ولكن هنا أيضاً، تضع الشهود البكم والسباقات القائمة الكلَّ، أو على الأقل هي التي يُصنَع فيها كلُّ شيء.

من شدّة الكلام عن التطور، يجب الوصول إلى الأنساق النفسية. بالنسبة إلى كلّ نمط من الأنساق، علينا أن نسأل عما يعود إلى المُثُل، وما يعود بالتتالي إلى الفردنة ـ التضمين، وإلى التخالف ـ التفسير. إذا اتخذت المشكلةُ طابعَ الإلحاح الخاص مع الأنساق النفسية، فهذا لأنها ليست على يقين أبداً من أن الـ «أنا» ـ الفاعل والـ «أنا» تنتميان إلى ميدان الفردنة. هما بالأحرى شكلا التخالف. تشكّل الـ «أنا» – الفاعل وصفاً نوعياً نفسياً بشكل حصري، وتشكّل الـ «أنا» التنظيمَ النفسي. الـ «أنا» ـ الفاعل هي كيف الإنسان بما هو نوع. وليس الوصف النوعي النفسي من نمط الوصف النوعي البيولوجي نفسه، لأن على التعيين أن يكون متساوياً مع القابل للتعيين أو أن يمتلك القدرة عينها. لهذا رفض ديكارت كلَّ تعريف للإنسان يعمل بالجنس والاختلاف، كما هي الحال بالنسبة إلى نوع حيواني ما: مثلاً حيوان عاقل. إلا أنه يقدم، بالضبط، الـ «أنا» أفكر بمثابة طريقة أخرى من التعريف، قادرة على إظهار نوعية الإنسان أو كيف جوهره. بالترابط مع الـ «أنا» ـ الفاعل، يجب فهم الـ «أنا» في الماصدق: تشير الـ «أنا» إلى الجسم العضوي النفسي حصرياً، مع

نقاطه البارزة الممثَّلة بمختلف الملكات، التي تعود وتدخل في فهم الـ «أنا» ـ الفاعل. حتّى إنَّ الترابط النفسي الأساسي يعبّر عن ذاته في الصيغة أنا أفكر ذاتي، كما الترابط البيولوجي عن ذاته في تكامل الأنواع والأجزاء، الكيف والماصدق. لهذا تبدأ الـ «أنا» ـ الفاعل والـ «أنا» كلّ واحدة من جهتها باختلافات، إلا أن هذه الاختلافات موزَّعة من البداية بحيث تلغي نفسها، تمشياً مع متطلبات الحس السليم والحس المشترك. إذاً تظهر الـ «أنا» ـ الفاعل في النهاية بمثابة الشكل الكلي للحياة النفسية بلا اختلافات، وتبدو الـ «أنا» بمثابة المادة الكلية لهذا الشكل. تفسّر الـ «أنا» ـ الفاعل والـ «أنا» الأخرى، ولا تتوقفان عن التفسير من خلال كلّ تاريخ الكوجيتو.

لا تمتلك العواملُ المفردِنةُ والعواملُ المضمَّنة بالفردنة، إذاً شكلَ الـ «أنا» ـ الفاعل ولا مادة الـ «أنا». هذان الـ «أنا» ـ الفاعل ليست منفصلة عن شكل هوية ما، والـ «أنا» ليست منفصلة عن مادة كوّنتها استمراريةُ تشابهات. ويحمل الفردُ بلا شكّ، الاختلافات المحتوية في الـ «أنا» ـ الفاعل وفي الـ «أنا». ومع ذلك ليست فرديةً أو مفردِنةً، كما أنها مفكَّرة بالنسبة إلى هذه الهوية في الـ «أنا» ـ الفاعل وهذا التشابُه في الـ «أنا». كلُّ عامل مفردِن، على العكس من ذلك سبق وكان اختلافاً، واختلافَ اختلاف شُيِّد على تباين أساسي، ويَقوم بوظيفة على جوانب هذه المباينة، بما هي مباينة. لهذا لا تتوقف هذه العواملُ عن التواصل فيما بينها، من خلال حقول الفردنة، فيغلِّف بعضُها البعضَ الآخر، في حركية تبلبل مادة الـ «أنا» كما شكل الـ «أنا» ـ الفاعل. والفردنة متحركة وليّنة بغرابة وطارئة، تتمتع بأهداب وهوامش، لأن الشدات التي ترفّعها وتغلّف شدات أخرى، تتغلّف بأخرى، وتتصل بها جميعها. ليس الفردُ أبداً اللامنقسمَ، ولا يتوقف عن الانقسام بتغيير طبيعته. فهو ليس أنا في

ما يعبِّر عنه. لأنه يعبِّر عن المُثُل، ككثرات داخلية مصنوعة من صلات تفاضلية ونقاط بارزة وفرادات سابقة على الفردية. وليس أيضاً أنا ـ فاعل بما هو تعبير؛ لأنه يشكّل هنا أيضاً كثرةَ ترهين، كتكثيف النقاط البارزة والتجميع المفتوح للشدات. غالباً ما أُشير إلى هدب اللاتعيين الذي تمتع به الفردُ، وإلى السمة النسبية الطافية والجارية للفردية نفسها (مثلاً، حالة الجزيئيَّيْن الفيزيائيَّيْن اللذَيْن لم يعد بالإمكان اتباع فرديتهما، عندما يتعدى ميدان حضورهما أو حقلُ فردنتهما، أحدهما على الآخرَ. إما التمييز البيولوجي لعضو ما ولجسم ما، الذي يتعلق بوضع الشدات المقابلة بحسب ما إذا كانت مغلَّفة أم لا، في حقل فردنة أكثر اتساعاً). إلا أن الخطأ هو الاعتقاد أن هذه النسبية أو هذا اللاتعيين، يدلان على شيء غير منجَز في الفردية، شيء منقطع في الفردنة. على العكس من ذلك، يعبران عن القدرة الإيجابية تماماً للفرد، بما هو فرد، وعن الطريقة التي يتميز بها هذا الفرد بالطبيعة عن أنا ـ فاعل، كما عن أنا ما. يتميز الفردُ عن الـ «أنا» ـ الفاعل وعن الـ «أنا»، كما يتميز النظام المشتد للتضمينات عن النظام الامتدادي والكيفي للتفسير. لامتعين وطافٍ وجارٍ وموصل ومغلِّف ـ مغلَّف، كلها سمات إيجابية يؤكّدها الفردُ. كذلك لا يكفي تكثيرُ الأنوات، ولا «تخفيف» الـ «أنا» ـ الفاعل لاكتشاف المكانة الحقيقية للفردنة. ورأينا مع ذلك كم لزمنا أن نفترض من الـ «أنا» كشرط للتوليفات العضوية المتلقية التي سبق ولعبت دورَ شهود بُكم. ولكن، بالضبط، يحيل توليفُ الزمن الذي يتحقق فيها إلى توليفات أخرى كما إلى شهود آخرين، ويقودنا إلى ميادين من طبيعة مغايرة، حيث لم يعد من وجود لأنا ولا لأنا ـ فاعل، وحيث تبدأ على العكس من ذلك، الهيمنةُ الكاوسية (الفوضوية) للفردنة. هذا أن كلَّ «أنا» مازالت تحفظ تشابهاً في مادتها، وكل «أنا» ـ فاعل تحفظ هوية، وإن كانت مخفَّفة. إلا أن من يمتلك عمقاً هو اللاتشابه، أو

«بلا عمق» هو اختلاف اختلاف، فإن ذلك لا يدخل في مقولات الـ «أنا» ـ الفاعل والـ «أنا».

إن الاكتشاف الكبير لفلسفة نيتشه، تحت اسم إرادة القدرة أو العالم الديونيزي، والذي حدد قطيعتَه مع شوبنهور، هو التالي: يجب بلا شكّ تجاوز الـ «أنا» ـ الفاعل والـ «أنا» في هوة لامخالَفة. إلا أن هذه الهوة ليست لاشخصية، ولا هي كلي مجرد يقع ما وراء الفردنة. وعلى العكس من ذلك، فإن الـ «أنا» ـ الفاعل والـ «أنا» هما الكلي المجرد. ويجب تجاوزهما، ولكن بالفردنة وفيها نحو العوامل المفردِنة التي تستهلكهما، والتي تكوّن العالمَ الجاري لديونيزوس. الذي لا يُتجاوز هو الفردنة عينها. ما وراء الـ «أنا» والـ «أنا» ـ الفاعل ليس اللاشخصي، ولكن الفرد وعوامله، والفردنة وحقولها، والفردية وفراداتها القبل فردية. لأن السابق على الفردي مازال فريداً، كما هي حال الـ «أنا» المضادة والـ «أنا» ـ الفاعل المضادة، وهما أيضاً فرديتان. ليس فقط «أيضاً»، يجب القول «أخيراً». لهذا لا يجد الفرد في الشدة صورتَه النفسية، ليس في تنظيم الـ «أنا»، وليس في الوصف النوعي للأنا ـ الفاعل، إلا أن، على العكس من ذلك، في الـ «أنا» المصدوعة، و الـ «أنا» المتحللة، وترابط الـ «أنا» ـ الفاعل المصدوعة مع الـ «أنا» المتحللة. يظهر لنا هذا الترابط بوضوح، بما هو ترابط المفكر والفكر، والمفكر الواضح ـ المبهم بالنسبة إلى المُثُل المتميزة الغامضة (المفكر الديونيزي). تقودنا المُثُل من الـ «أنا» ـ الفاعل المصدوعة إلى الـ «أنا» المتحللة. رأينا ما يزدحم على جوانب الصدع، هي المُثُل بما هي مشكلات عديدة، أي بما هي كثرات مصنوعة من الصلات التفاضلية وتغيرات الصلات، ونقاط بارزة وتحولات النقاط. إلا أن هذه المُثُل تعبِّر عن ذاتها في العوامل المفردِنة، في العالم المضمَّن للكميات الاشتدادية التي تكوّن الفردنةَ

الكليةَ العينية للمفكر أو لنسق الـ «أنا» المتحللة.

ونجد الموتَ مُدرَجاً في الـ «أنا» ـ الفاعل والـ «أنا»، كما هي حال إلغاء الاختلاف في نسق تفسير، أو كما هي حال التقهقر الذي يأتي ليعوّض عن سياقات التخالف. من وجهة النظر هذه، عبثاً كان الموت ضرورياً، وكل موت طارئ أو عنيف، ويأتي دوماً من الخارج. غير أن الموت يمتلك بالتزامن صورة أخرى، هذه المرة في العوامل المفردِنة التي تحلل الـ «أنا»: إذاً بما هو «غريزة الموت» قدرة داخلية تحرر العناصرَ المفردِنة لشكل الـ «أنا» ـ الفاعل أو لمادة الـ «أنا» التي يحتجزها. ومن الخطأ خلط وجهَي الموت، كما لو أن غريزة الموت اختُزِلَت إلى نزوع نحو القصور الَحراري المتنامي، أو نحو عودة إلى المادة الجامدة. كلّ موت مزدوج، بإلغاء الاختلاف الكبير الذي يتمثله في الامتداد، وبازدحام الاختلافات الصغيرة التي يتضمنها في الشدة وبتحريرها. اقترح فرويد الفرضيةَ التالية: يريد الجسمُ أن يموت، إلا أنه يريد أن يموت على طريقته، ولكن الموت الذي يحدث في الواقع، يقدِّم لنا طرقاً مختصَرة، سمة خارجية، طارئة وعنيفة تنفر جميعها من إرادة ـ الموت الداخلية. هناك عدم تطابق ضروري بين الموت كحدث تجريبي والموت «كغريزة»، هيئة متعالية. كلّ من فرويد وسبينوزا على صواب: أحدهما بالنسبة إلى الغريزة، والآخر بالنسبة إلى الحدث. يراد الموت من الداخل، فيصل دوماً من الخارج، تحت صورة أخرى متلقياً وطارئاً. الانتحار هو محاولة مطابقة وتلاق بين هذين الوجهين اللذين يتواريان. إلا أن الجانبين لا يتلاقِيان، ويستمرّ كلّ موت بأن يكون مزدوجاً. من ناحية، هو «عدم تخالف»، يأتي ليعوّض عن تخالفات الـ «أنا» ـ الفاعل والـ «أنا» في نسق مجموع يوحّد بينهما. ومن ناحية أخرى، هو فردنة واحتجاج الفرد الذي لم يتعرّف قط إلى ذاته في حدود الـ

«أنا»، والـ «أنا» ـ الفاعل، حتّى لو كانتا كليتين.

علينا أن نضيف أنه في الأنساق النفسية أثناء تفسيرها الذاتي يجب أن تكون هناك قيمُ تضمين، أي مراكز تغليف تشهد بالنسبة إلى العناصر المفردِنة. ومن البديهي أن هذه المراكز لا تتكون بواسطة الـ «أنا» ـ الفاعل ولا بواسطة الـ «أنا»، ولكن بواسطة بنية مختلفة تماماً تعود إلى نسق الـ «أنا» ـ الفاعل ـ الـ «أنا». يجب الإشارة إلى هذه البنية تحت اسم «الغير». ولا تشير إلى أحد، ولكن فقط إلى الـ «أنا» بالنسبة إلى الـ «أنا» ـ الفاعل، والـ «أنا» ـ الفاعل الأخرى بالنسبة إلى الـ «أنا». وخطأ النظريات هو، بالضبط، التأرجح بلا توقف بين قطب حيث يختزَل الغير إلى حال الموضوع، وقطب حيث يُحمَل إلى حال الذات الفاعلة. حتّى سارتر اكتفى بإدراج هذا التأرجح داخل الغير بما هو كذلك، بتبيان أن الغير صار موضوعاً عندما كنتُ ذاتاً، ولم يصبح ذاتاً من غير أن أكون بدوري موضوعاً. من هنا، بقيَت بنيةُ الغير غير معروفة، كذلك عملها في الأنساق النفسية. الغير الذي ليس أحد، إلا أني أنا بالنسبة إلى الآخر، والآخر بالنسبة إلي في نسقين، يعرَّف الغير قبلياً في كلّ نسق بقيمته التعبيرية، أي الضمنية والمغلِّفة. لنأخذ بعين الاعتبار وجهاً مرعوباً (في ظروف تجربة حيث لا أرى أسباب الرعب ولا أشعر بها). يعبّر هذا الوجه عن عالم ممكن ـ العالم المرعِب. ونفهم بـ «تعبير» على الدوام هذه العلاقةَ التي تتضمن بشكل أساسي التواء ما، بين معبِّر ومعبَّر، بحيثُ إنَّ المعبَّر لا يوجد خارج المعبِّر، وإن المعبِّر ينسب إلى المعبَّر كشيء مغاير تماماً. ولا نفهم بالممكن إذاً أيَّ تشابه، ولكن حال المُضمَّن والمغلَّف حتّى في عدم تجانسه مع ما يغلِّفه: لا يشبه الوجهُ المرعوبُ ما يرعبه، ولكنه يغلّفه في حال العالم المرعِب، في كلّ نسق نفسي، هناك ازدحام للإمكانيات حول الواقع؛ غير أن ممكناتنا هي دوماً الآخرون.

لا يمكن للغير أن ينفصل عن التعبيرية التي تكوّنه. حتّى عندما نعتبر جسمَ الغير بمثابة موضوع، وأذنيه وعينيه بمثابة قطع تشريحية، فإننا لا ننزع عنها كلَّ تعبيرية، وإن بسّطنا إلى الحد الأقصى العالَم الذي تعبِّر عنه: العين هي نور مضمَّن، العين هي التعبير عن نور ممكن، والأذن هي تعبير عن صوت ممكن[21]. ولكن الكيفيات التي تسمى ثلاثيات هي التي يتغلَّف عينياً نمطُ وجودها في البداية بالغير. وعلى العكس من ذلك، فإن الـ «أنا» ـ الفاعل والـ «أنا» تتسمان مباشرة بوظائف تطور أو تفسير، لا تختبران فقط الكيفيات عموماً كما سبق وتطورت في امتداد نسقها، إنما تنزعان إلى تفسير وتطوير العالم الذي يعبِّر عنه الغيرُ، إما للمشاركة فيه، وإما لتكذيبه (أَنشُرُ الوجهَ الخائفَ للغير، أُوسِّعُه في عالم مخيف يُدرِكُني واقعُه، أو أُندِّد بلاواقعِه). إلا أن علاقات التطور هذه التي تشكل اتفاقاتنا مع الغير كما اعتراضاتنا عليه، تحلل بنيته، وتختزله في حالة أولى إلى حال الموضوع، وتحمله في الحالة الأخرى إلى حال الذات. لهذا، ولإدراك الغير بما هو غير، كان من حقنا المطالبة بشروط تجربة خاصة، ومهما كانت اصطناعية: في اللحظة التي ليس فيها للمعبَّر عنه بعد (بالنسبة إلينا) من وجود خارج ما يعبِّر عنه - الغير كتعبير عن عالم ممكن.

يقوم إذاً الغيرُ في النسق النفسي (أنا ـ فاعل (je)) ـ (أنا (moi))، بوظيفة مركز التفاف وتغليف وتضمين. وهو ممثل العوامل المفردِنة. وإذا كان صحيحاً أن جسماً عضوياً يصلح لأن يكون مجهرياً، كم أن هذا الأمر صحيح أيضاً أكثر بالنسبة إلى الغير، في الأنساق النفسية.

---

(21) الغير كتعبير وتضمين وتغليف عالم «ممكن»، انظر: Michel Tournier, *Vendredi, ou, les limbes du Pacifique* (Paris: Gallimard, 1967).

ويشكل فيها إعادات الصعود المحلية للقصور الحراري، في حين أن تفسير الغير بالـ «أنا»، يمثل تراجعاً متمشياً مع القانون. القاعدة التي استندنا إليها سابقاً: عدم المبالغة في التفسير نفسه، دلت قبل كلّ شيء على عدم المبالغة في التفاهم مع الغير، عدم المبالغة في تفسير الغير، والإبقاء على قيمه الضمنية، وتكثير عالمنا بملئه بِكلّ هذه المعبَّرات التي لا توجد خارج تعبيراتها. لأن ليس الغير الذي يكون أنا ـ فاعل أخرى إلا أنها الـ «أنا» ـ الفاعل، هي أخرى، هي أنا ـ فاعل مصدوعة. لا وجود لحُب لا يبدأ بكشف عالم ممكن بما هو كذلك، ملتفاً في الغير الذي يعبر عنه. عبّر وجهُ ألبرتين(*) عن مزيج الشاطئ والجزر الصغيرة: «عن أي عالم غير معروف ميّزَتني؟» كلّ تاريخ هذا الحب المثالي، هو التفسير الطويل للعوالم الممكنة التي عبّرت عنها ألبرتين، والتي، حيناً تحولها إلى ذات فاتنة، وحيناً آخر، إلى موضوع مخيب. صحيح أن الغير يمتلك وسيلة لإعطاء واقع للممكنات التي يعبر عنها، على نحو مستقل عن التطور الذي جعلناها تتلقاه. هذه الوسيلة هي اللغة. وتعطي الكلماتُ التي ينطقها الغيرُ وضعية واقع للممكن، بما هو كذلك. من هنا جاء تأسيس الكذب المدرَج في اللغة ذاتها. إن دور اللغة هذا في ضوء قيم التضمين أو مراكز التغليف، هو الذي يمنحها سلطاته في الأنساق ذات الصدى الداخلي. وتمثل فعلياً بنيةُ الغير والوظيفة المقابلة للّغة ظهورَ النومين، وصعودَ القيم التعبيرية، هذا الميل نحو استبطان الاختلاف أخيراً.

(*) ألبرتين (Albertine) بطلة رواية بروست **البحث عن الزمن الضائع**.

الخلاصة

الاخـتـلاف والـتـكرار

مادام الاختلاف خاضعاً لمتطلبات التمثل، فإنه ليس مفكَّراً في ذاته، ولا يمكنه أن يكون كذلك. ويجب أن يُفحَص السؤالُ عن قرب: هل خضع الاختلاف «دوماً» لهذه المتطلبات؟ ولأي أسباب؟

ولكن يظهر أن المباينات المحضة تشكِّل إما الـ «ماوراء» السماوي لفاهمة إلهية لا يمكن لفكرنا التمثلي أن يبلغها، وإما المادون الجهنمي الذي لا يمكن سبرُه بالنسبة إلينا، لمحيط اللاتشابه. على أي حال، يبدو أن الاختلاف في ذاته يستبعد كل صلة للمختلف بالمختلف تجعله مفكَّراً. ويبدو أن هذا الاختلافَ لا يصير مفكَّراً، إلا إذا كان مكبوحاً، أي خاضعاً لِغِلِّ التمثل الرباعي: الهوية في المفهوم والتعارض في المحمول والتماثل في الحكم والتشابه في الإدراك. إذا وُجِد كما بيّن فوكو (Foucault)، عالمُ تمثل كلاسيكي، فإنه يُعرَّف بهذه الأبعاد الأربعة التي تمسحه وتنسِّقه. وهي الجذور الأربعة لمبدأ العقل: هوية المفهوم التي تُتَفكر في عقل عارف (ratio cognoscendi)، تعارض المحمول المطوَّر في عقل تعارضي (ratio

(ratio essendi) ، تماثل الحكم الموزَّع في عقل ماهوي (ratio essendi)،
تشابه الإدراك الذي يعيِّن عقلاً فاعلاً (ratio agenda). وكل اختلاف،
كل اختلاف آخر لا يتجذر على هذا النحو سيكون متجاوزاً للحد
وغير منسَّق وغير عضوي: كبير جداً أو صغير جداً، ليس فقط
ليفكِّر، بل ليوجد بتوقف الاختلاف عن أن يكون مفكَّراً، يتبدد في
اللا ـ وجود. نستخلص من هذا أن الاختلاف في ذاته يبقى ملعوناً،
ويجب التكفير عنه، إما أن يُفتدى وفق أنواع العقل التي تجعله قابلاً
للعيش والتفكير، والتي تجعل منه موضوعَ تمثل عضوي.

ربما يقوم الجهد الأكبرُ للفلسفة على جعل التمثل لامتناهياً
(متهتّكاً). يتعلق الأمر هنا: بمد التمثل حتى الكبير جداً والصغير جداً
من الاختلاف، وبإعطاء التمثل منظوراً غير مشكوك فيه، أي باختراع
التقنيات اللاهوتية والعلمية والجمالية التي تسمح له بدمج عمق
الاختلاف في ذاته، وبالعمل على أن يستولي التمثلُ على الغامض،
وبأن يَضم تلاشي الاختلاف الصغير جداً، وتفريع الاختلاف الكبير
جداً، وبأن يَلتقِط قدرةَ الذهول والسكر والقسوة العنيفة، بل الموت.
باختصار، يتعلق الأمر بتسييل القليل من دم ديونيزوس في شرايين
أبولون (Apollon) العضوية. اخترق هذا الجهَدُ في كلّ الأزمنة عالمَ
التمثل. والأُمنية الأسمى للعضوي هي بالصيرورة معربِداً، وبالاستيلاء
على الـ «في ذاته». إنما كانت لهذا الجهد لحظتا ذروة، مع لايبنتز
ومع هيغل. في حالة، يستولي التمثلُ على اللامتناهي، لأن تقنية
اللامتناهي الصغر تستجمع أصغرَ اختلاف وتَلاشيه. وفي الحالة
الأخرى، لأن تقنية اللامتناهي الكبر تستجمع أكبرَ اختلاف وتَفَسُّخه.
والاثتنان متفقتان لأن المشكلة الهيغلية هي أيضاً مشكلة التلاشي،
والمشكلة اللايبنتزية هي أيضاً مشكلة التفسخ. إن تقنية هيغل هي في
حركة التناقض (يجب أن يذهب الاختلافُ حتّى هنا، وأن يمتد حتى

هنا). وتقوم على إدراج أساسي في الماهية، وعلى الاستيلاء على اللامتناهي بأسلحة الهوية التوليفية المتناهية. وتقنية لايبنتز هي في حركة يجب أن نسميها ترادفاً. وتقوم على تشييد الماهية انطلاقاً من اللاماهوي، والاستيلاءِ على المتناهي بواسطة الهوية التحليلية اللامتناهية (يجب أن يتعمق الاختلافُ حتى هنا). لكن ماذا يفيد جعل التمثل لامتناهياً؟ إنه يَحفظ كلَّ متطلباته. ما اكتُشِف هو فقط أساس ينسب الإفراطَ والنقص في الاختلاف إلى المتطابق والمتشابه والمتماثل والمتعارض: أصبح العقل أساساً أي سبباً كافياً، لا يترك أي أمر يفلت. ولكن لم يتغير شيء، وبقي الاختلافُ مصاباً باللعنة، تم فقط اكتشاف وسائل أكثر رهافة وأكثر سمواً، تجعله يكفِّر عنها أو يخضعها ويفتديها، تبعاً لمقولات التمثل.

وهكذا يبدو أن التناقض الهيغلي يدفع الاختلاف حتّى النهاية. إلا أن هذا الطريق هو طريق بلا مخرج يعيده إلى الهوية، ويجعل الهويةَ كافية لتصبح موجودة ومفكَّرة. وفقط بالنسبة إلى الـ «هو هو»، في ضوء الـ «هو هو»، يكون التناقض الاختلاف الأكبر. وحالات السكر والذهول هي متصنعة. والغامض قد سبق توضيحه منذ البداية. لا شيء يبيّنه بشكل أفضل من التركيز الأحادي التَّفِه للدوائر في الجدل الهيغلي. وربما، بطريقة أخرى، علينا أن نقول عن شرط التلاقي في العالم اللايبنتزي الشيء نفسه. لنأخذ أفهوماً (Notion) كأفهوم اللاتماكن (Incompossibilité) عند لايبنتز، يتفق كلّ واحد على الاعتراف بأن اللامتماكن لا يُختزَل إلى المتناقض، ولا يُختزَل المتماكن إلى المتطابق. بل بهذا المعنى يشهد المتماكن واللامتماكن على سبب كافٍ نوعي، وعلى حضور اللامتناهي، ليس فقط في مجموع العوالم الممكنة، ولكن في كلّ عالم سيُختار. من الأصعب القول على ماذا تقوم هذه الأفاهيم الجديدة. والحال، يبدو لنا أن ما

يكوِّن التماكنَ (Compossibilité) هو فقط ما يلي: شرط الحد الأقصى من الاستمرارية بالنسبة إلى حدّ أقصى من الاختلاف، أي شرط تلاقي السلاسل الناشئة حول فرادات المجموعة الاتصالية. وعلى العكس من ذلك، يتقرر لاتماكن العوالم في تجاور الفرادات التي توحي بسلاسل متباعدة في ما بينها. وباختصار، يصبح التمثل لامتناهياً من دون طائل، لأنه لا يكتسب قدرة تأكيد التباعد ولا الإزاحة عن المركز. ويلزمه عالمٌ متلاقٍ أحادي التركيز: عالم حيث لا يكون المرء سكيراً إلا ظاهرياً، حيث يَلعب العقل دورَ السكير ويغني لحناً ديونيزيّاً، إلا أنه مازال السبب «المحض». ذلك أن السبب الكافي، أو الأساس ليس شيئاً آخر إلا وسيلة جعل المتطابق يهيمن على اللامتناهي ذاته، وجعل استمرارية التشابه وصلة التماثل وتعارض المحمولات، تخترق اللامتناهي. وتُختزَل إلى ذلك أصالةُ السبب الكافي: توفير عبودية الاختلاف للنير الرباعي بشكل أفضل، فليس ما يدمّر فقط مطلب التمثل المتناهي، الذي يقوم على تثبيت لحظة سعيدة بين الإفراط والنقص، وهي بالنسبة إلى الاختلاف لحظة ليست كبيرة جداً، ولا هي صغيرة جداً. غير أن المطلب **المضاد** ظاهرياً للتمثل اللامتناهي، والذي يدّعي دمجَ اللامتناهي الكبر واللامتناهي الصغر للاختلاف، الإفراط والنقص ذاتهما. . يطبِّق كلُّ التخيير بين المتناهي واللامتناهي، بشكل سيّئ جداً، على الاختلاف، لأنه يكوِّن **نقيضة** التمثل فقط. ورأيناه من جهة أخرى، حول الحساب، تَخون تفسيراتُ مذهب التناهي الحديثة طبيعةَ التفاضلي، كما فعلت التفسيرات القديمة بالنسبة إلى مذهب اللاتناهي، لأنها سمحت بإفلات كِلا المصدرَيْن، خارج القضايا، أو شبه التمثلي، أي الـ «مشكلة»، والتي منها يَستمد الحسابُ سلطتَه. زيادة على ذلك، إنه تخيير الصغير والكبير، إما في التمثل المتناهي الذي يستبعدهما كليهما، وإما في التمثل اللامتناهي الذي يريد

ضمهما كليهما، والواحد بواسطة الآخر - لا يتلاءم هذا التخيير أبداً مع الاختلاف - لأنه يعبِّر فقط عن تأرجحات التمثل بالنسبة إلى هوية مسيطرة دوماً، أو بالأحرى عن تأرجحات الـ «هو هو»، المتطابق بالنسبة إلى مادة عاصية دوماً، يرفض حيناً إفراطها ونقصها، وحيناً آخر يدمجها.

أخيراً، لنعد إلى لايبنتز وهيغل في جهدهما المشترك لحمل التمثل إلى اللاتناهي. لسنا متأكدين من أن لايبنتز لن يذهب إلى «الأبعد» (وأنه ليس الأقل لاهوتية من الاثنين): تصوُّرُه للأمثول كمجموع الصلات التفاضلية والنقاط الفريدة، طريقته بالذهاب من اللاأساسي، وببناء الماهيات لتكون بمثابة مراكز تغليف حول الفرادات، استشعاره للتباعدات، طريقته بالترادف، مقاربته لسبب معكوس بين المميَّز والواضح، كلّ هذا يبيّن لماذا يهدر العمقُ مع قدرة أكثر عند لايبنتز، ولماذا كان السكر والذهول فيه عندَه أقل تصنعاً، وكان الغموض مُدرَكاً بشكل أفضل، وأقرب واقعياً من ضفاف ديونيزوس.

لأي دافع أُخضِع الاختلافُ لمتطلبات التمثل المتناهي أو اللامتناهي؟ تعريف الميتافيزيقا بالأفلاطونية أمر صحيح، إلا أنه لا يكفي تعريفُ الأفلاطونية بالتمييز بين الماهية والظاهر. **التمييز الأول** الصارم الذي أكّده أفلاطون هو التمييز بين النموذج والنسخة. والحال، ليست النسخة أبداً مجرد مظهر، لأنها تقدّم مع الأمثول، بما هي نموذج، صلةً داخليةً روحيةً وعقلانيةً (Noologique) وأنطولوجية. **التمييز الثاني** الأعمق أيضاً هو تمييز النسخة ذاتها من الاستيهام. من الواضح أن أفلاطون لا يميز بين النموذج والنسخة ولا يعارض بينهما، إلا للحصول على مقياس انتقائي بين النسخ والمظاهر الخداعة، بما أن بعضها يتأسس على صلتها بالنموذج،

وبعضها الآخر غير موصوف كيفياً لأنه لا يتحمل اختبار النسخة ولا متطلبات النموذج. إذاً، إذا وُجد مظهر ما، فالأمر يتعلق بتمييز المظاهر الأبولونية الساطعة المؤسَّسة جيداً، بالإضافة إلى تمييز مظاهر أخرى خبيثة وملعونة ونافذة، لا تحترم الأساس ولا المؤسَّس. وتؤدي هذه الإرادة الأفلاطونية بتعزيم المظهر الخداع إلى خضوع الاختلاف. لأنه لا يمكن تعريف النموذج إلا بوضعية الهوية كماهية الـ«عينه» (عين الشيء عينه)، والنسخة بتأثير التشابه الداخلي ككيف المتشابه. ولأن التشابهَ داخليٌّ، على النسخة أن تمتلك هي نفسها صلةً داخليةً بالوجود وبالحقيقي مماثلة لجهتها، للصلة بالنموذج. يجب أخيراً أن تُشَيَّد النسخةُ في سياق الطريقة التي تسند إليها، أحد المحمولَيْن المتعارضَيْن الذي يلائم النموذج. من كلّ هذه الطرق، لا يمكن تمييز النسخة عن المظهر الخداع إلا بإخضاع الاختلاف لهيئات الشيء عينه والمتشابه والمتماثل والمتعارض. ولم تتوزع بعد هذه الهيئات، بلا ريب، عند أفلاطون، كما ستفعل في العالم المنتشر للتمثل (انطلاقاً من أرسطو). افتتح أفلاطون وهيّاً، لأنه طوّر في نظرية الأمثول الذي سوف يجعل ممكناً انتشار التمثل. إنما تتبدى عنده، بالضبط، دوافع أخلاقية في كلّ نقائها: ليس لإرادة إلغاء المظاهر الخداعة أو الاستيهامات إلا دوافع أخلاقية. ما يُدان في المظهر الخداع، هو حال الاختلافات الحرة المحيطية والتوزيعات البدوية والفوضويات المتوَّجة، وكل هذا الخبث الذي يندِّد، وأفهوم النموذج كما أفهوم النسخة. لاحقاً في إمكان عالم التمثل أن ينسى نسبياً أصله الأخلاقي، ومفترضاته المسبقة الأخلاقية. إلا أن هذه المفترضات المسبَقة تكمل نشاطَها في تمييز الأصلي والمشتَق، المبتكر والتابع، الأساس والمؤسَّس، الذي ينعش تراتبيات لاهوت تمثلي وهو يمدد التكاملية بين النموذج والنسخة.

التمثل هو محل الوهم المتعالي. لهذا الوهم أشكال عديدة: أربعة أشكال متخارقة، تقابل خاصةً الفكرَ والحسيَّ والأمثولَ والوجود.

يتغطى الفكرُ في الواقع بـ«صورة» ما، مؤلَّفة من مسلَّمات تشوِّه ممارستَه وتكوينَه. وتبلغ هذه المسلمات الذروةَ في وضعية ذات مفكِّرة متطابقة، بما هي مبدأ هوية بالنسبة إلى المفهوم عموماً. حدَثَ انزلاقٌ من العالم الأفلاطوني إلى عالم التمثل (لهذا هنا أيضاً تمكنّا من أن نقدم أفلاطون في الأصل، عند تقاطع قرار ما). أخلى الـ «عينه» للأمثول الأفلاطوني كنموذج يضْمَنه الخير، المكانَ لهوية المفهوم الأصلي، المؤسَّس على الذات المفكِّرة. وتعطي الذاتُ المفكّرة المفهوم ملازماته الذاتية، الذاكرة، التحقق، الوعي الذاتي. غير أن الرؤية الأخلاقية للعالم هي التي يجري تمديدها هكذا، وهي التي تتمثل، في هذه الهوية الذاتية المؤكَّدة كحس مشترك (التفكير الطبيعي الكلي). عندما نجد الاختلافَ خاضعاً بواسطة الذات المفكِّرة لهوية المفهوم (وحتّى إن كانت هذه الهوية توليفية)، فإن ما يختفي هو الاختلاف في الفكر، والاختلاف في التفكير مع الفكر، تناسلية التفكير هذه، هذا الصدع العميق للـ «أنا» الفاعل الذي يقودها إلى عدم التفكير إلا بالتفكير بانفعاله الخاص به، بل بموته الخاص به، في الشكل المحض والفارغ للزمن. إن إصلاح الاختلاف في الفكر، يعني هدم هذه العقدة الأولى التي تقوم على تمثل الاختلاف تحت هوية المفهوم والذات المفكِّرة.

يتعلق **الوهمُ الثاني** بالأحرى بإخضاع الاختلاف للتشابه. كما يتوزع التشابه في التمثل. فإنه لم يعد محتاجاً إلى أن تتشابهَ النسخة مع النموذج بدقة، إلا أنه يسمح بأن يتعين كتشابه الحسي (متنوع) مع ذاته، بحيث تُطبَّق هويةُ المفهوم عليه وتتلقى منه بدورها، إمكانية وصف نوعي. يتخذ الوهمُ الشكلَ الآتي: أن ينزع الاختلافُ

بالضرورة إلى أن يُلغى في الكيف الذي يغطيه، وفي الوقت نفسه، ينزع اللامتساوي إلى أن يتساوى في الامتداد حيث يقسِّم. تأتي كل من موضوعة المساواة أو التساوي الكميتين لتنضم إلى موضوعةَ التشابه والتماثل الكيفيين. رأينا كيف كان هذا الوهمُ وهمَ «الحس السليم»، متكاملاً مع السابق ومع «حسه المشترك». هذا الوهم هو متعالٍ، لأن الاختلاف في الحقيقة يلغى كيفياً وفي الماصدق. إلا أنه مع ذلك وهم، لأن طبيعة الاختلاف ليست في الكيف الذي يغطيها، ولا هي في الامتداد الذي يفسرها. والاختلاف اشتدادي يختلط مع العمق كحيز ليس امتدادياً وغير موصوف كيفياً، رحم اللامتساوي والمختلف. إلا أن الشدة ليست حسية، إنّها كيان الحسي حيث يُنسَب المختلف إلى المختلف. إن إقامة الاختلاف في الشدة، باعتباره كيان الحسي، تعني فكّ العقدة الثانية التي كانت تُخْضِع الاختلافَ للمتشابه في الإدراك الحسي، ولا تجعله يحس إلا بشرط استيعاب المتنوع المعتبر مادة لمفهوم الـ «هو هو».

يتعلق **الوهمُ الثالث** بالسلبي، وبالطريقة التي يُخضِع بها الاختلافَ، تحت شكل الحصر كما التعارض. سبق وحضَّرَنا الوهمُ الثاني لاكتشاف خداع السلبي هذا: تنقلب إذاً الشدة في الكيف والامتداد، وتَظْهَر ورأسُها في الأسفل، وتنخدع سلطتُها بتأكيد الاختلاف بصور الحصر الكيفي والكمي، والتعارض الكيفي والكمي. إن أشكال الحصر والتعارضات هي ألعاب على السطح، في البعدين الأول والثاني، في حين أن العمق الحي، الخط المائل، مأهول باختلافات بلا سلب. هناك تحت تسطيح السلبي عالمُ الـ «تباين». علينا بالتحديد البحث عن أصل الوهم الذي يُخضِع الاختلافَ لقدرة السلبي الزائفة، ليس في العالم الحسي ذاته، بل في ما يعمل في العمق ويتجسد في العالم الحسي. رأينا أن المُثُل كانت موضوعيات

حقيقية، مصنوعة من عناصر ومن صلات تفاضلية، ومزودة بصيغة نوعية ـ الـ «إشكاليٍ». لا تشير المشكلة المعرَّفة هكذا إلى أي جهل لدى الذات المفكِّرة، كما أنها لا تعبِّر عن نزاع، ولكن تَسِم موضوعياً الطبيعةَ المثلانية بما هي كذلك. هناك إذاً لاوجود ما، إنما يجب ألا يخلط مع عدم الوجود، وهو يدلّ على كيان الإشكالية، وليس أبداً كيان السلبي: «لا» (un NE) زائدة حشوية، بدلاً من «لا» (non) السلب. يسمّى لاوجود هكذا لأنه يسبق كلَّ تأكيد. وهو بالمقابل إيجابي بالتمام. والمثل ـ المشكلات هي كثرات إيجابية، إيجابيات بالتمام ومفاضَلة، يصفها سياقُ التعيين المتبادل والتام الذي يعيد المشكلةَ إلى شروطها. وتتكوّن إيجابيةَ المشكلة من واقعة أنها «مطروحة» (وبالتالي أن تنسب إلى شروطها، وأن تتعين بالتمام). وصحيح أن المشكلة تولِّد من وجهة النظر هذه، القضايا التي تحققها كإجابات أو حالات حلّ. تمثل هذه القضايا بدورها تأكيدات، تمتلك مواضيع هي اختلافات تقابل صلات وفرادات الحقل التفاضلي. بهذا المعنى، يمكننا أن نقيم تمييزاً بين الإيجابي والتأكيدي، أي بين إيجابية الأمثول بما هو موضع تفاضلي، والتأكيدات التي يولّدها، والتي يجسّدها ويحلّها. يجب أن لا نقول عن هذه التأكيدات إنها تأكيدات مختلفة فقط، بل علينا أن نقول إنها تأكيدات اختلافات في ضوء الكثرة الخاصة بِكُلّ أمثول. فالتأكيد، كتأكيد اختلاف، أنتجته إيجابية المشكلة، كوضعية تفاضلية. وتولِّد الكثرةُ الإشكاليةُ التأكيدَ المتكثر. ويعود إلى ماهية التأكيد أن يكون في ذاته متكثراً وأن يؤكِّد الاختلاف. أما السلبي، فهو فقط ظلّ المشكلة حول التأكيدات المنتَجة، إلى جانب التأكيد، يمكث السلبُ بمثابة القرين العاجز، إلا أنه يشهد على قدرة ثانية، هي قدرة المشكلة الفعالة والمستمرة.

والحال، ينقلب الكل إذا انطلقنا من القضايا التي تمثل هذه التأكيدات في الوعي. لأن الأمثول ـ المشكلة هو بطبيعته لاواع: هو خارج القضايا، شبه تمثلي، ولا يتشابه مع القضايا التي تمثل التأكيدات التي يولِّدها. وإذا حاولنا أن نعيد تكوين المشكلة على صورة وتشابه قضايا الوعي، يتجسد الوهمُ، وينتعش الظل، ويبدو أنه يكتسب حياة مستقلة ذاتياً: يبدو أن كلّ تأكيد يحيل إلى سلبه، ولا «معنى» له إلا بسلبه، في الوقت نفسه الذي يأخذ سلب معمَّم ما، عدم وجود ما، مكانَ المشكلة، ولاوجودَها بدأ التاريخ الطويل بتشويه الجدل الذي بلغ نهايته مع هيغل، والذي قام على إحلال عمل السلبي محل لعب الاختلاف والتفاضلي. وبدلا من أن تُعرّف الهيئةُ الجدليةْ (لا) ـ وجود ما كوجود للمشكلات والأسئلة، فهي تعرّف الآن بلاوجود ما ككيان للسلبي. ويحلّ محل تكاملية الإيجابي والتأكيدي، والوضعية التفاضلية وتأكيد الاختلاف، التكوين الزائف للتأكيد الذي أنتجه السلبي وهو كسلب السلب. وفي الحقيقة، لن يكون كل هذا شيئاً من غير التضمينات العملية والمفترضات المسبقة الأخلاقية لتشويه كهذا. رأينا كلّ ما دل عليه هذا التثمينْ للسلبي، الروح المحافظة لمشروع كهذا، وتسطيح التأكيدات الذي نزعم توليده، الطريقة التي تحوّلنا بها عندها عن أرفع مهمة ـ تلك التي تقوم على تعيين المشكلات، على حمل سلطتنا التقريرية والمبدِعة إلى داخلها. لهذا بدت لنا النزاعات والتعارضات والتناقضات أنها آثار سطح، وظواهر عارضة للوعي، في حين أن اللاوعي يعيش مشكلات واختلافات. ولا يمرّ التاريخُ بالسلب وسلب السلب، بل بحسم المشكلات وتأكيد الاختلافات. وهو ليس لهذا أقل دموية وقسوة. وحدها ظلال التاريخ تعيش من السلب. إلا أن العادلين يدخلونه مع كل قوة التفاضلي المطروح، والاختلاف المؤكَّد، فيحيلون الظلَّ إلى الظل، ولا ينفون إلا ما هو نتيجة إيجابية ما

وتأكيد ما أوَّلَيْن. وكما يقول نيتشه، يكون التأكيد عندهم أولاً، إذ يؤكِّد الاختلافَ، والسلبي هو فقط نتيجة انعكاس يضاعَف فيه التأكيدُ[1].

لهذا تأخذ الثورات الحقيقية طابع الأعياد. ليس التناقضُ سلاحَ البروليتاريا، إلا أنه بالأحرى الطريقة التي تدافع بها البرجوازية عن نفسها وتحفظ ذاتَها، إنه ظلّ، تُبقي وراءَه ادعاءها حسم المشكلات. لا «تُحَل» التناقضاتُ، ولكن تُبدَّد بالاستيلاء على المشكلة التي لم تفعل إلا قذف ظلها عليها. السلبي هو في كلّ مكان ردّ فعل الوعي، وتشويه الفاعل الحقيقي، اللاعب الحقيقي. مادامت الفلسفةُ باقيةً إذاً في حدود التمثل، فهي فريسة النقائض النظرية، أي نقائض الوعي. والتخييرُ البديل: هل علينا تصور الاختلاف كحصر كمي أو تعارض كيفي؟ ليس هذا السؤال بلا معنى أكثر مما هو بالنسبة إلى اختلاف الصغير والكبير، لأن الاختلاف بما هو حصر أو تعارض، يشبَّه بشكل غير دقيق بلا - وجود سلبي. من هنا تخيير وهمي آخر: إما أن يكون الوجود إيجابيةً ممتلئةً، تأكيداً محضاً، ولكن عندئذ لا وجود للاختلاف، والوجود هو لامخالَف. وإما أن يَضم الوجود اختلافات، ويكون اختلافاً وهناك لا - وجود، وجود السلبي. تترابط كلّ هذه النقائض، وتتعلق بالوهم ذاته. يجب أن نقول، في وقت واحد، إن الوجود إيجابية ممتلئة وتأكيد محض، ولكن هناك (لا) - وجود، هو وجود الإشكالي، وجود المشكلات والأسئلة، وليس أبداً الوجود السلبي. وأصل النقائض هو في الحقيقة ما يلي: ما أن تكون طبيعة الإشكالي غير معروفة، وكذلك الكثرة التي تعرِّف أمثولاً ما، ما أن

(1) انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La Généalogie de la morale* ([s. l.: s. n., s. d.]), I, paragraphe 10.

يُختزَل الأمثول إلى الـ «عينه»، أو إلى هوية مفهوم ما، حتّى يتخذ السلبيُّ انطلاقه. بدلاً من السياق الإيجابي للتعيين في الأمثول، نجعل سياق تَعارُض المحمولات المتضادة، أو حصر المحمولات الأولى، يظهر. وتعني إقامة التفاضلي في الأمثول، والاختلاف في التأكيد الذي يصدر عنه، قطعَ هذا الربط غير الدقيق الذي يُخضِع الاختلافَ للسلبي.

الوهم الرابع أخيراً يتعلق بخضوع الاختلاف لتماثل الحكم. لا تعطينا هويةُ المفهوم أيضاً في الواقع قاعدةَ تعيين عيني. وتَحْضُر فقط على أنها هوية المفهوم اللامتعين، الوجود أو أنا موجود (هذه الـ «أنا» موجود التي قال كَنْت عنها إنها الإدراك أو الشعور بوجود ما بشكل مستقل عن كلّ تعيين). يلزمنا إذاً مفاهيم نهائية أو محمولات أولى أصلية، تُطرح بمثابة قابلة للتعيين. ويجري التعرُّفُ إليها في أن كلّ واحد يقيم مع الوجود صلةً داخليةً: إذ إن هذه المفاهيم هي بهذا المعنى متماثلة، أو أن الوجود هو متماثل بالنسبة إليها، ويَكتسِب في وقت واحد هويةَ حس مشترك توزيعي، وحس سليم تراتبي (رأينا كيف أن التماثل يمتلك شكلَيْن، استنَدا ليس إلى المساواة، بل إلى جوانية صلة الحكم). لا يكفي إذاً أن يتأسس التمثلُ على هوية مفهوم لامتعين، يجب أن تُمثِّل الهويةُ هي نفسُها في كلّ مرة في عدد معيَّن من المفاهيم القابلة للتعيين. تسمى هذه المفاهيم الأصلية التي يكون الوجود بالنسبة إليها توزيعياً وتراتبياً، أجناس وجود أو مقولات. والحال، يمكن لمفاهيم مشتقة ونوعية بدورها تحت شرطها، أن تتعين بطريقة القسمة، أي بلعبة المحمولات المتضادة في كلّ جنس. وهكذا نرى أن الاختلافَ قد خُصص بِحَدَّيْن أقصيين، تحت شكلين لا يُختزلان، ولكن يتكاملان، يشيران بدقة كبيرة إلى انتمائه إلى التمثل (الكبير والصغير): المقولات كمفاهيم قبلية والمفاهيم

التجريبية؛ المفاهيم القابلة للتعيين الأصلية والمفاهيم المشتقة المتعينة؛ المتماثلات والمتعارضات؛ الأجناس الكبيرة والأنواع. يعود أساساً توزيعُ الاختلاف هذا، النسبي تماماً مع متطلبات التمثل، إلى الرؤية التماثلية. ولكن بدا لنا أن شكل التوزيع هذا الذي تقوده المقولات، يخون طبيعةَ الوجود (كمفهوم جماعي وأصلي)، وطبيعةَ التوزيعات عينها (كتوزيعات بدوية، وليس حضرية أو ثابتة)، وطبيعةَ الاختلاف (كاختلاف مفردِن). لأن الفردَ ليس مفكَّراً ولم يعد مفكَّراً كحامل الاختلافات عموماً، في الوقت نفسه الذي يتوزع فيه الوجود ذاته في الأشكال الثابتة لهذه الاختلافات ويقال عما هو موجود بشكل متماثل.

لكن علينا ملاحظة أن الأوهامَ الأربعة للتمثل تُشوِّه التكرارَ كما تُشوِّه الاختلاف. وهذا لأسباب قابلة للمقارنة في بعض الاعتبارات. **أولاً**، ليس التمثلُ مجهَّزاً بأي مقياس مباشر وإيجابي للتمييز بين التكرار ونظام العمومية، التشابه أو التعادل. لهذا يتمثل التكرارُ كتشابه كامل أو مساواة قصوى. في الواقع ـ وهذه هي **النقطة الثانية** ـ يثير التمثل هوية المفهوم لتفسير التكرارَ وكذلك لفهم الاختلاف. ويُمثَل الاختلافُ في المفهوم الـ «هو هو»، ويُختزَل بهذا، إلى مجرد اختلاف مفهومي. على العكس من ذلك يتمثل التكرارُ خارج المفهوم، كاختلاف بلا مفهوم، ولكن دوماً بحسب المفترَض المسبَق لمفهوم ما «هو هو»: وهكذا هناك تكرار عندما تتميز الأشياء رقمياً (in numero)، في المكان وفي الزمان، بما أن مفهومها هو الـ «عينه». إذاً بالحركة عينها، تضم هويةُ المفهوم الاختلافَ في التمثل وتمتد إلى التكرار. ويصدر عنها **مظهرٌ ثالثٌ**: من البديهي ألا يعود بإمكان التكرار أن يتلقى إلا تفسير سلبي. ويتعلق الأمر، في الواقع، بتفسير إمكانية وجود اختلافات بلا مفهوم. إما إننا نستند إلى حصر

منطقي للمفهوم في كلّ لحظة من لحظاته، أي إلى كبح نسبي بحيثُ إنَّه، مهما دُفِع بفهم المفهوم بعيداً، سيكون هناك دوماً لاتناهي أشياء يمكنها أن تقابله، لأننا لن نبلغ أبداً في الواقع لاتناهي هذا الفهم الذي يجعل من كلّ اختلاف اختلافاً مفهومياً. ولكن ها هو التكرار لا يفسَّر إلا في ضوء نسبي مع تمثلنا للمفهوم. ومن وجهة النظر هذه بالضبط، ننزع كلَّ وسيلة لتمييز التكرار عن مجرد التشابه. وإما على العكس من ذلك نستند إلى تعارض واقعي، قادر على فرض كبح واقعي مطلق على المفهوم، إما بأن ننسب إليه فهماً متناهياً بالضرورة قانوناً، وإما بأن نعرّف نظاماً خارجياً عن فهم المفهوم حتّى اللامحدد، وإما بأن نجعل قوى ما تتدخل لتتعارض مع الملازمات الذاتية للمفهوم اللامتناهي (ذاكرة، تحقق، وعي ذاتي). رأينا كيف بدا أن هذه الحالات الثلاث وجدت تحققها في المفاهيم الاسمية ومفاهيم الطبيعة ومفاهيم الحرية ـ في الكلمات والطبيعة واللاوعي. وفي كلّ هذه الحالات، بفضل تمييز التجميد الطبيعي المطلق عن التجميد الاصطناعي أو المنطقي، نمتلك، بلا شكّ، وسيلةَ تمييز التكرار ومجرد التشابه، لأنه يقال إن الأشياء تتكرر عندما تختلف تحت مفهوم هو عينه بشكل مطلق. مع ذلك، ليس فقط هذا التمييز، بل التكرار أيضاً يفسّراً هنا بطريقة سلبية تماماً. يكرّر المرء (اللغة)، لأنه (الكلمات) ليس واقعياً، لأنه ليس من تعريف آخر له إلا اسمي. ويكرِّر المرء (الطبيعة)، لأنه لا يمتلك (المادة) جوانية، لأنه أجزاء داخل أجزاء (partes extra partes). يكرِّر المرء (اللاوعي)، لأنه (الـ «أنا») يكبت، لأنه (الهو) لا يمتلك استذكاراً، تحققاً ولا وعياً ذاتياً ـ وفي أقصى حدّ لا يمتلك المرء غريزة، بما أن الغريزة هي الملازم الذاتي للنوع بما هو مفهوم. باختصار، يكرِّر المرء دوماً، في ضوء ما لا يكون عليه وما لا يمتلكه. يكرِّر المرء لأنه لا يسمع أبداً. كما يقول كيركغارد، أنه تكرار الأصم، أو بالأحرى بالنسبة إلى

الصم، صَمَم الكلمات، صَمَم الطبيعة، صَمَم اللاوعي. القوى التي توفر التكرارَ، أي كثرة الأشياء بالنسبة إلى مفهوم هو عينه بشكل مطلق، لا يمكن تعيينها في التمثل إلا بشكل سلبي.

هذا لأن التكرار، **رابعاً** لا يُعرَّف فقط بالنسبة إلى الهوية المطلقة لمفهوم ما، عليها، بطريقة معينة أن تمثل هي نفسها مفهوم الـ «هو هو» هذا. تنتج هنا ظاهرة مقابلة لتماثل الحكم. لا يكتفي التكرارُ بتكثير النسخ تحت المفهوم نفسه، ولكن يضع المفهومَ خارج ذاته ويجعله يوجد في مقدار من النسخ فوراً. ويشطّر الهويةَ ذاتها، كما شطّر وكثّر ديموقريطس الوجودَ ـ الواحد عند بارمنيدس إلى ذرات. أو بالأحرى، لتكثير الأشياء تحت مفهوم متطابق بشكل مطلق، نتيجةٌ هي قسمةُ المفهوم إلى أشياء متطابقة بشكل مطلق. إنّها المادة التي تحقق حال المفهوم هذه خارج الذات، أو العنصر المكرَّر بشكل لامتناه. لذلك يختلط مفهومُ نموذج التكرار بالمادة المحضة، بما هي تشطير الـ «هو هو» أو تكرار حدّ أدنى. يمتلك التكرارُ إذا معنى أول من وجهة نظر التمثل، هو معنى تكرار مادي وعار، تكرار الـ «عينه» (وليس فقط تحت المفهوم عينه). تصبح كلّ المعاني الأخرى مشتقة من هذا النموذج الخارجي. أي: كلّ مرة نلتقي فيها بمتنوع أو اختلاف أو تخفٍ أو انتقال، نقول إن الأمر يتعلق بالتكرار، ولكن فقط بطريقة مشتقة وبالـ «تماثل». (حتّى عند فرويد، لا يسيطر على التصور الأعجوبي للتكرار في الحياة النفسية فقط بترسيمة التعارض في نظرية الكبت، بل بنموذج مادي في نظرية غريزة الموت.) غير أن هذا النموذج المادي الخارجي يتخذ التكرارَ جاهزاً، ويقدمه إلى مُشاهِد يتأمله من الخارج. ويلغي السماكةَ حيث ينشأ التكرارُ ويُصنَع، حتّى في المادة والموت. من هنا، نجد على العكس من ذلك، محاولةَ تَمَثُّل التخفي والانتقال بما هما عنصران مكوِّنان للتكرار.

ولكن عندها بشرط خلط التكرار بالتماثل ذاته. لم تعد الهويةُ هويةَ العنصر، بل، تمشياً مع الدلالة التقليدية، هوية صلة بين العناصر المتميزة، أو صلة بين الصلات. أعطت أعلاه المادةُ الفيزيائيةُ التكرارَ معناه الأول، وقيلت المعاني الأخرى (بيولوجي، نفسي، ميتافيزيقي. . .) بواسطة التماثل. الآن، التماثل بذاته هو المادة المنطقية للتكرار، ويعطيه معنى توزيعياً[2]، ولكن دوماً بالنسبة إلى هوية مفكَّرة، إلى مساواة ممثَّلة، وإن بقي التكرارُ مفهوماً من مفاهيم التفكّر، يوفّر توزيعَ الحدود وانتقالها، ونَقْل العنصر، ولكن فقط في التمثل، بالنسبة إلى مُشاهد مازال خارجياً.



التأسيس يعني التعيين، ولكن علامَ يقوم التعيين، وعلامَ يمارَس؟ الأساس هو عملية اللوغوس أو السبب الكافي. وبوصفه الأساس، فإنه يمتلك ثلاثةَ معانٍ الأساس في **معناه الأول**، هو الـ«عينه» أو المتطابق. يتمتع بالهوية الأسمى، الهوية المفترض أنها تنتمي إلى الأمثول، العين عينه. ما يكونه وما يمتلكه، يكونه ويمتلكه في الأول. ومَن هو الشجاع باستثناء الشجاعة، والفاضل باستثناء الفضيلة؟ ما يمتلكه الأساسُ للتأسيس، هو إذاً فقط ادعاء الذين يأتون بَعد الذين يمتلكون **ثانياً** في الأفضل. ما يطالب بأساس، ما يدعو إلى أساس، هو دوماً طموح، أي «صورة»: مثلاً، طموح

(2) إن المحاولة الأكثر إعداداً بهذا المعنى، هي محاولة ج. ـ ب.، فاي (J.-P. Faye) في كتاب عنوانه بالضبط **تماثلات**، انظر: Jean-Pierre Faye, *Analogues* (Paris: Editions du seuil, 1964),

حول الانتقال والتخَفّي في سلاسل عشوائية، ولكن في الوقت نفسه يطرح التكرار بمثابة تماثل بالنسبة إلى عين خارجية رغم كلّ شيء، المصدر المذكور، ص 14-15. وفي كلّ هذا الكتاب، دور غريزة الموت، يفسَّر بطريقة تماثلية.

أناس بأن يكونوا شجعاناً، وبأن يكونوا فاضلين ـ بإيجاز، بأن يمتلكوا جزءاً، بأن يشاركوا أي أن يمتلكوا فيما بعد). يميِّز إذاً الأساس بما هو ماهية مثلانية، المؤسَّس بما هو الطامح أو الطموح، وما يتناوله الطموح، أي الكيف الذي يمتلكه الأساس أولاً، والطامح إذا كان مؤسَّساً سوف يمتلك ثانية. هذا الكيف، موضوع الطموح، هو الاختلاف ـ الخطيبة، آريان. الماهية بما هي أساس، هي الـ «هو هو» بما أنه يضم أصلياً اختلافَ موضوعه. تجعل عمليةُ التأسيس الطامحَ متشابهاً مع الأساس، تعطيه من الداخل التشابهَ، وبهذا الشرط، تعطيه ما يجعله يشارك الكيفَ، الموضوع الذي يطمح إليه. يسمّى الطامحُ المتشابهُ مع عينه، تشابهاً؛ إلا أن هذا التشابه ليس تشابهاً خارجياً مع الموضوع، هو تشابه داخلي مع الأساس ذاته. يجب التشابه مع الأب للحصول على الابنة. يفكّر الاختلافُ تحت مبدأ الـ«عينه» وشرط التشابه. وهناك طامحون **ثالثاً ورابعاً وخامساً**، كما الكثير من الصورُ المؤسَّسة في تراتبية هذا التشابه الداخلي. لهذا ينتقي الأساسُ، ويصنع الاختلافَ بين الطامحين أنفسهم. كلّ صورة أو طموح مؤسَّسة تدعى إعادة ـ إحضار، تَمَثُّل (أيقونة)، لأن الأولى في نظامها مازالت الثانية في ذاتها، بالنسبة إلى الأساس. بهذا المعنى يَفتتِح الأمثولُ أو يؤسِّس عالمَ التمثل. أما الصور العاصية والبلاتشابه (المظاهر الخداعة)، فهي ملغاة، مرفوضة، مندَّد بها كغير مؤسَّسة، طامحون زائفون.

في معنى ثانٍ ما أن يشيَّد عالمُ التمثل، لا يعود يعرَّف الأساسُ بالـ «هو هو». أصبح الـ «هو هو» السمةَ الداخلية للتمثل ذاته، وكما التشابه، صلته الخارجية بالشيء. ويعبّر الـ «هو هو» الآن عن طموح يجب بدوره أن يتأسس. هذا أن موضوع الطموح لم يَعُدِ الاختلافَ ككيف، ولكن ما هناك في الاختلاف من الكبير جداً والصغير جداً،

المفرط والنقص أي اللامتناهي. ما يجب تأسيسه، هو طموح التمثل بالاستيلاء على اللامتناهي، حتّى لا تتوجب الفتاة إلا للذات عينها وبالاستيلاء على قلب الاختلاف. لم تعد الصورة تجهد لتستولي على الاختلاف، كما بدا في الأصل أنّه محتوًى في الـ «هو هو»، ولكن الهوية التي تجهد، على العكس من ذلك، لتستولي على ما لم تضمه من الاختلاف. لم يعد يعني تأسيسُ الاختلاف افتتاح التمثل وجعله ممكناً، ولكن جعل التمثل لامتناهيا. على الأساس الآن أن يعمل داخل التمثل، ليمد حدوده إلى اللامتناهي الصغر، كما إلى لامتناهي الكبر. تتحقق هذه العمليةُ بطريقة تضمن أحادية التركيز لكُلّ مراكز التمثل الممكنة المتناهية، تلاقي كلّ وجهات النظر المتناهية للتمثل. تعبر هذه العمليةُ عن السبب الكافي. ليس هذا السببُ الكافي الهوية، ولكن وسيلة الإخضاع للـ «هو هو»، ولمتطلبات التمثل الأخرى ما كان يفلت منها من الاختلاف في المعنى الأول.

تجتمع دلالتا الأساس، مع ذلك، في دلالة ثالثة. التأسيس هو ـ في الواقع ـ دوما الخضوع، الانحناء وإعادة الانحناء ـ ترتيب نظام الفصول، السنوات والأيام. نجد أن موضوع الطموح (الكيف، الاختلاف) وُضع دائريا؛ تتميز أقواس الدائرة بقدر ما ينشئ الأساس في الصيرورة الكيفية لركودات الدم ولحظات أشكال قطع تقع بين الحدَّيْن الأقصييْن للأكثر والأقل. يتوزع الطامحون حول دائرة متحركة، يتلقى كلُّ واحد النصيبَ الذي يقابل جدارة حياته: تُشَبَّهُ حياةٌ ما هنا بحاضر دقيق يُبرز طموحه بجزء من دائرة، «تدغم» هذا الجزء، وتتلقى منه خسارة أو ربحاً في نظام الأكثر والأقل بحسب تقدّمه الخاص به أو تراجعه في تراتبية الصور (حاضر آخر، حياة أخرى تدغم جزءاً آخر). نرى في الأفلاطونية كيف يشكل دورانُ الدائرة وتوزيعُ النصائب، الدورةَ والتناسخَ، الاختبارَ أو يانصيب

الأساس. ولكن أيضاً عند هيغل، تقسم كلّ البدايات الممكنة، كلّ الحواضر في دائرة وحيدة غير متوقفة لمبدأ يؤسِّس، يضمها في مركزه كما يوزعها على محيطه. وعند لايبنتز، التماكن عينه هو دائرة التلاقي حيث تتوزع كلُّ وجهات النظر، كلُّ الحواضر التي تؤلف العالَم. والتأسيس في هذا المعنى الثالث، هو تمثل الحاضر أي جعل الحاضر يفاجئ ويمر في التمثل (المتناهي أو اللامتناهي). يظهر الأساسُ إذاً، كما هي حال ذاكرة سحيقة أو ماضٍ محض ماضٍ، لم يكن قط هو نفسه حاضراً، ويجعل إذاً الحاضرَ يمضي، فتتعايش كلّ الحواضرُ بالنسبة إليه في دائرة.

التأسيس، هو دوماً تأسيس التمثل. ولكن كيف يفسَّر الإبهامُ الجوهري للأساس؟ يبدو أنه منجذب بالتمثل الذي يؤسسه (في هذه المعاني الثلاثة)، وفي الوقت نفسه، على العكس من ذلك، يستنشقه ماوراءٌ ما، كما لو أنه تأرجَحَ بين سقوطه في المؤسَّس وانغماره في بلاعمق ما. رأينا هذا بالنسبة إلى الأساس ـ الذاكرة: ينزع هذا الأساسُ ـ الذاكرة هو نفسه إلى أن يتمثل كحاضر قديم، وأن يعيد الدخول، كما هي حال العنصر في الدائرة التي ينظِّمها بالمبدأ. أليست سمة الأساس الأكثر عمومية، بأن تكون هذه الدائرة التي ينظمها، أيضاً الحلقة المفرغة لل «دليل» في الفلسفة، حيث يجب أن يبرهن التمثلُ على ما يبرهن عليه، كما تخدم أيضاً عند كَنْت إمكانيةُ التجربة كدليل لدليلها الخاص بها؟ عندما تسيطر الذاكرة المتعالية، على العكس من ذلك، على دوختها، وتحفظ لااختزالية الماضي المحض لِكُلّ حاضر يمرّ في التمثل، فهذا لرؤية هذا الماضي المحض يتحلل بطريقة أخرى، ويهدم دائرتَه حيث وَزَّعَ، ببساطة جداً، الاختلافَ والتكرارَ. هكذا إذاً يتجاوز التوليفُ الثاني للزمن، التوليفَ الذي جمع إيروس ومنيموزين (Mnémosyne)

(إيروس كالباحث عن الذكريات، والذاكرة ككنز الماضي المحض) ذاتَه، أو ينقلب في توليف ثالث يستحضر، تحت شكل الزمن الفارغ، غريزةَ موت لاجنسانية (Désexualisé) و«أنا» نرجسية فاقدة الذاكرة بشكل أساسي. وكيف نمنع من ألا يُندَّد بالأساس في معانيه الأخرى، بواسطة قدرات التباعد والإزاحة عن المركز، المظهر الخداع ذاته، التي تقلب التوزيعات الكاذبة، والتقسيمات الكاذبة، كما هي حال الدائرة الكاذبة واليانصيبَ الزائف؟ ويفخِّخ عالمُ الأساس بما يسعى إلى استبعاده بواسطة المظهر الخداع الذي يستنشقه ويفتته. وعندما ينتسب الأساسُ في معناه الأول، إلى الأمثول، بشرط أن يعير هذا الأمثولَ هويةً لا يمتلكها بذاتها، تأتيه فقط من متطلبات ما يدّعي أنه يبرهنه. لم يعد الأمثولُ يتضمن هويةً، كما أنّ سياق ترهينه لا يفسّر بالتشابه. تحت الـ «عينه» الخاص بالأمثول، تهدر كثرةٌ بأكملها. وبلا شكّ، بيّن لنا وصفُ الأمثول، بما هو كثرة جوهرية لا تُختزَل إلى الـ «عينه» أو إلى الواحد، كيف كان السببُ الكافيُ قادراً على توليد نفسه، باستقلال عن متطلبات التمثل، في اجتياز المتكثر بما هو كذلك، بتعيين العناصر والصلات والفرادات المقابلة للأمثول، تحت الشكل الثلاثي لمبدأ قابلية التعيين والتعيين المتبادل والتعيين التام. إلا أنه بالضبط، على أي أساس يتولَّد هذا السبب المتكثر ويتلاعب، في أي خبل يغوص، من أي لعبة، من أي يانصيب من نمط جديد، يأخذ فراداته وتوزيعاته التي لا تُختزَل إلى كلّ ما رأيناه أعلاه؟

باختصار، السبب الكافي، الأساس هو مكوّع بغرابة. ينزع من جهة، نحو ما يؤسسه، نحو أشكال التمثل. ولكن من الجهة الأخرى، ينحرف ويغوص في بلاعمق، أساس ما، ما فوق الأساس الذي يقاوم كلّ الأشكال التي تفلت من التمثل. إذا كان الاختلافُ

الخطيبةَ، أريان، فهو ينتقل من تيزي[*] (Thésée) إلى ديونيزوس، من المبدأ الذي يؤسِّس إلى «اللا أساس»، الانهيار الكلي.

هذا أن التأسيسَ هو تعيين اللامتعين. ولكن هذه العملية ليست بسيطة. عندما يمارَس «التعيينُ، فإنه لا يكتفي بإعطاء شكل، بعدم تشكيل مواد تحت شرط المقولات. شيء من العمق يصعد مجدداً إلى السطح، يصعد إليه من غير أن يتخذ شكلاً، ويتسلل بالأحرى بين الأشكال، وجود بلا وجه مستقل ذاتياً، قاعدة مرتكز لاشكلية. بما أن هذا العمق هو الآن على سطح يسمّى العميق والـ «بلا قعر». وبالعكس، تتفكك الأشكالُ عندما تنعكس فيه، ينهدم كلّ مشكَّل، وتموت كلّ الوجوه، ويبقى الخط المجرد وحده كتعيين متطابق بشكل مطلق مع اللامتعين، مساو لليل، حامض (Acide) مساو للقاعدة[**] (Base)، تمييز مطابق للظلمة بأكملها: المِسخ. (تعيين لا يتعارض مع اللامتعين، ولا يحصره). لهذا لا يكفي إطلاقاً الزوجُ «مادة ـ شكل»، لوصف آلية التعيين. سبق وأخذت المادةُ لا شكلاً، وليس الشكل منفصلاً عن مشكِّل النوع (Species) أو الصورة (morphè)، والمجموع تحت حماية المقولات. في الواقع، هذا الزوج داخلي تماماً في التمثل، ويعرّف حالَه الأولى التي عرّفها أرسطو. لقد كان هناك تقدّم في الاستناد إلى تكامل القوة والعمق، بما هو سبب كاف للشكل والمادة واتحادهما. كذلك فإن زوجِ الخط المجرد، والـ «بلا عمق» الذي يحلل الموادَّ ويهدم المشكّلات، أعمق ومهدِّد. على الفكر كتعيين محض وخط مجرد، أن يجابِه هذا البلاعمق وهو اللامتعين. هذا اللامتعين، هذا الـ «بلا عمق» هو

(*) ملك أسطوري خلص أثينا من الوحش بمساعدة أريان.
(**) القاعدة في الكيمياء هي ما يتفاعل مع الحامض فيبدله.

الحيوانية الخاصة بالفكر، تناسلية الفكر: ليس هذا الشكلُ الحيوانيُّ أو ذاك، إنما الحماقة. لأنه إذا لم يفكِّر الفكرُ إلا مكرَهاً وقسرياً، إذا بقي أبلهَ مادام لا شيء يرغمه على التفكير، أليس ما يرغمه على التفكير أيضاً وجود الحماقة، بمعنى أنه لا يفكِّر مادام لا شيء يرغمه؟ لنستعِدْ قول هايدغر: «إن أكثر ما يجعلنا نفكر، هو أننا لم نفكر». الفكر هو أرفع تعيين، يمكث في مواجهة الحماقة كما اللامتعين المتطابق معها. تكوّن الحماقة (وليس الخطأ) أكبرَ عجز للفكر، ولكن أيضاً مصدرَ أرفع سلطة يمتلكها في ما يرغمه على التفكير. هذه هي المغامرة الخارقة عند بوفار (Bouvard) وبيكوشيه (Pécuchet)، أو لعبة اللامعنى والمعنى[3]. وإن أبقى اللامتعين والتعيين متساويين من غير أن يتقدما الواحد مطابقاً دوماً للآخر. تكرار غريب يعيدهما إلى المغزل أو بالأحرى إلى العارضة المزدوجة عينها. رأى شستوف (Chestov) في دستويفسكي المَخرجَ، أي إنجاز **نقد العقل المحض** والخروج منه. ليُسمَح لنا للحظة أن نرى عند بوفار وبيكوشيه **مَخرج خطاب في الطريقة**. هل الكوجيتو حماقة؟ هو بالضرورة لامعنى، حين تدَّعي هذه القضيةُ أنها تقول ذاتها ومعناها. إلا أنه أيضاً معنى معكوس (هذا ما بيّنه كَنْت) حين ادَّعى تعيينُ الـ «أنا أفكر» أنه تناول مباشرة الوجود اللامتعين «أنا موجود»، من غير تحديد الشكل الذي يتعين تحته اللامتعين. إن ذات الكوجيتو الديكارتي لا تفكّر، وتمتلك فقط إمكانيةَ التفكير، وتقف حمقاء

(3) ليس هناك ما يدعو لنسأل إذا كان بوفار (Bouvard) وبيكوشيه (Pécuchet) ذاتهما غبيين أم لا. ليس هذا أبداً السؤال. مشروع فلوبير موسوعي و«نقدي»، وليس نفسانياً. ومشكلة الحماقة مطروحة بطريقة فلسفية، كمشكلة متعالية للصلات بين الحماقة والفكر. في الكائن المفكِّر المنشطر عينه، أو بالأحرى المكرَّر، يتعلق الأمر في وقت واحد بالحماقة كملكة، وبملكة عدم تحمّل الحماقة. يعترف فلوبير هنا أن معلمه هو شوبنهور.

داخل هذه الإمكانية. ينقصها شكل قابل للتعيين: ليس نوعية ما، ليس شكل نوعي يشوه مادة ما، ليس ذاكرة تشوه حاضراً ما، إلا أنه الشكل المحض والفارغ للزمن. ويُدْخِل الشكلُ الفارغ للزمن الذي يكوّن الاختلافَ في الفكر، وانطلاقاً منه يفكر، بما هو اختلاف اللامتعين والتعيين. إنّه هو الذي يُقَسِّم من جهتيه، «أنا ـ فاعل» مصدوعة بالخط المجرد، و«أنا» متلقية متحدرة من «بلاعمق» يتأملها. هو الذي يولّد التفكير في الفكر، لأن الفكرَ لا يفكِّر إلا مع الاختلاف، حول نقطة اللاأساس هذه. ويجعل الاختلافُ أو شكلُ القابل للتعيين، الفكرَ يعمل أي الآلة بأكملها للامتعين والتعيين. نظرية الفكر، كما هي حال الرسم، تحتاج إلى هذه الثورة التي تجعلها تنتقل من التمثل إلى الفن المجرد. هذا هو موضوع نظرية الفكر بلا صورة.

ويجتاز التمثل، خصوصاً عندما يرتفع إلى اللاتناهي، استشعار الـ «بلا عمق». ، ولكن لأنه جعل من نفسه لامتناهياً لأن يأخذ على عاتقه الاختلاف، ويمثل الـ «بلا عمق» بما هو هوة لامخالَفة تماماً، كلي بلا اختلاف، عدم أسود لامختلف. إذ إنَّ التمثل بدأ بربط الفردنة بشكل الـ «أنا» ـ الفاعل، وبمادة الـ «أنا». بالنسبة إليه، في الواقع، ليست الـ «أنا» ـ الفاعل فقط شكل الفردنة الأعلى، ولكن مبدأ التحقق والتعرف إلى هوية كلّ حكم فردية، يتناول الأشياء: «إنه الشمع عينه...» وبالنسبة إلى التمثل، على كلّ فردية أن تكون شخصية (أنا ـ فاعل)، وكل فرادة أن تكون فردية (أنا). حيثما نتوقف عن قول «أنا ـ فاعل»، تتوقف إذاً أيضاً الفردنة، وحيثما تتوقف الفردنة، تتوقف أيضاً كلّ الفرادة الممكنة. ومن الضروري عندئذ أن يُمَثَّل الـ «بلا عمق» الفاقد كلّ اختلاف، لأنه بلا فردية ولا فرادة. ونراه أيضاً عند شلنغ وعند شوبنهور، بل حتّى عند ديونيزوس الأول، ديونيزوس ولادة التراجيديا: لا يتحمل لاعمقُها الاختلافَ.

مع ذلك، ليست الـ «أنا»، بما هي أنا متلقية، إلا حدث يحصل في حقول فردنة قائمة مسبقاً: تدغم وتتأمل العوامل المفردِنة لحقل كهذا، وتتكون في نقطة تجاوب رنين سلاسلها. كذلك الـ «أنا» ـ الفاعل كما الـ «أنا» الفاعل المصدوعة، تسمح بمرور كلّ المُثُل المحدَّدة بفراداتها، القائمة مسبقاً هي ذاتها بالنسبة إلى حقول الفردنة.

الفردنة هي بمثابة اختلاف مفردِن «أنا ـ فاعل ـ مضادة»، «أنا ـ مضادة» كما إنَّ الفرادة هي بمثابة تعيين تفاضلي سابق على الفردية. عالم فردنات لاشخصية، وفرادات سابقة على الفردية، هذا هو عالم المرء (On)، أو الـ «هم» (Ils) الذي لا يُرَد إلى ابتذال الحياة اليومية، عالم تنشأ فيه على العكس من ذلك اللقاءات وتجاوبات الرنين، الوجه الأخير لديونيزوس، الطبيعة الحقيقية للعميق وللـ «بلا عمق» التي تتخطى التمثل وتجعل المظاهرَ الخداعة تظهر. (أخذ هيغل على شلنغ أنه أحاط نفسه بِلَيْلٍ لامختلفٍ حيث كلُّ البقرات سوداء. ولكن عندما نُتَمْتِم، في عياء فكرنا البلا صورة وكآبته، «أيتها البقرات»، «إنّهم يبالغون»... إلخ، أي استشعار اختلافات مزدحمة في ظهرنا، كم أن هذا الأسود مخالَف ومخالِف، وإن لم يتم التعرفُ إلى هويته، وليس مفردَناً أو بالكاد مفردَن، كم من الاختلافات والفرادات، تتوزع بما هي عدوانيات متعددة، كم من المظاهر الخداعة تنهض في هذا الليل الذي صار أبيض ليؤلّف عالمَ المرء، والـ «هُم»[4]. أن يكون الـ «بلا عمق» بلا اختلاف، عندها يزدحم به، إنه الوهم في حده الأقصى، الوهم الخارجي للتمثل الذي ينتج عن كلّ الأوهام الداخلية. وهل هي المُثُل، مع كثرتها المكوِّنة، وإلا هذا

---

(4) كتب أرثر أداموف (Arthur Adamov) عن هذه الموضوعة نصاً جميلاً جداً، انظر: Arthur Adamov, *La Grande et la petite manoeuvre* (Paris: Persan-Beaumont, 1950).

النمل الذي يدخل ويخرج بواسطة صدع الـ «أنا» الفاعل؟

* * *

المظهر الخداع هو النسق الذي يُنسَب فيه المختلف إلى المختلف بواسطة الاختلاف نفسه. أنساق كهذه هي اشتدادية. تستند في العمق إلى طبيعة الكميات الاشتدادية التي تقوم بالضبط بالتواصل فيما بينها بواسطة اختلافاتها. إن وجود شروط لهذا التواصل (اختلاف صغير، تقريبية... إلخ) يجب ألا يجعلنا نعتقد بشرط تشابه قائم مسبقاً، بل فقط بالخواص الخاصة للكميات الاشتدادية، بما أنها لا تنقسم من غير أن تغير طبيعتَها بحسب النظام الخاص بها. أما التشابه فبدا لنا أنه ينتج عن عمل النسق، كـ «أثر» يُتخَذ خطأً سبباً أو شرطاً. باختصار، يجب وصف نسق المظهر الخداع بواسطة الأفاهيم التي بدت منذ البداية، مختلفة جداً عن مقولات التمثل:

1 ـ العمق، الحيز (spatium)، حيث تنتظم الكثافات؛ **2** ـ السلاسل المتباينة التي تشكلها، حقول الفردنة التي ترسمها (العوامل المفردِنة)؛ **3** ـ الـ «السبّاق القاتم» الذي يقيم بينها تواصلاً؛ **4** ـ الاقترانات، تجاوبات الرنين الداخلية، الحركات القسرية التي تتبع؛ **5** ـ تكوين الأنَوات المتلقية والذوات اليرقانية في النسق، وتَشَكّل الديناميات المكانية ـ الزمانية المحضة؛ **6** ـ الكيفيات والماصدقات، الأنواع والأجزاء التي تشكِّل التخالفَ المزدوجَ للنسق، والتي تأتي لتغطي العوامل السابقة؛ **7** ـ مراكز التغليف التي تشهد مع ذلك على بقاء هذه العوامل في العالم المطوَّر للكيفيات والامتدادات. يؤكّد نسقُ المظهر الخداع التباعدَ والإزاحة عن المركز؛ الوحدة الوحيدة، التلاقي الوحيد لِكُلّ السلاسل هو كاوس لاشكلي يضمها جميعها. لا تتمتع أي سلسلة بامتياز على الأخرى، لا تمتلك أي منها هويةَ نموذج ما، ولا أي منها تشابه نسخة ما، ولا تتعارض أية سلسلة مع

أخرى، ولا تتماثل معها. وتتكون كلُّ سلسلة من اختلافات، وتتواصل مع السلاسل الأخرى بواسطة اختلافاتِ اختلافاتٍ. وتحل الفوضويات المتوَّجة محل تراتبيات التمثل؛ وتحل التوزيعاتُ البدوية محل التوزيعات الحضرية للتمثل.

رأينا كيف كانت هذه الأنساق محل ترهين المُثُل. إن أمثولاً بهذا المعنى ليس واحداً ولا هو متكثر: هو كثرة، مكوَّنة من عناصر تفاضلية، ومن صلات تفاضلية بين هذه العناصر، ومن فرادات تقابل هذه الصلات. هذه الأبعاد الثلاثة، العناصر والصلات والفرادات، تكوّن المظاهرَ الثلاثة للسبب المتكثر: قابلية التعيين أو مبدأ قابلية الكم، التعيين المتبادل أو مبدأ قابلية الكيف، التعيين التام أو مبدأ الكمونية. ويُقذَف الثلاثة جميعهم في بُعد زمني مثالي، هو بُعد التعيين المتدرج. هناك إذاً تجريبية ما للأمثول. في الحالات الأكثر تنوعاً، علينا أن نسأل إذا كنا نجد أنفسنا أمام عناصر مثالية، أي بلا صورة ولا وظيفة، إلا أنها قابلة للتعيين بالتبادل في شبكة من الصلات التفاضلية (روابط مثلانية غير ممكن تحديد موقعها). مثلاً: هل هي الجزيئيات الفيزيائية في هذه الحال، وأي منها؟ هل هي الجينيات البيولوجية في هذه الحال؟ هل هي اللوافظ في هذه الحال؟ علينا أيضاً أن نسأل أي توزيع للفرادات، أي تقسيم للنقاط الفريدة والمنتظمة، البارزة والعادية، تقابل قيم الصلات. إن فرادة ما، هي نقطة انطلاق سلسلة تتمدد على كلّ النقاط العادية للنسق، وصولاً إلى جوار فرادة أخرى. هذه الفرادة تولّد سلسلةً أخرى، تُلاقي الأولى حيناً، وتبعد عنها حيناً آخر. ويمتلك الأمثولُ قدرةَ تأكيد التباعد، فهو ينشئ ضرباً من تجاوب الرنين بين السلاسل التي تتباعد. من المحتمل أن تمتلك أفاهيمُ الفريد والمنتظم، البارز والعادي، بالنسبة إلى الفلسفة

نفسها، أهمية أنطولوجية وإبستيمولوجية أكبر بكثير من أفاهيم الحقيقي والزائف، نسبة إلى التمثل؛ لأن ما يسمّى معنى يتعلق بتمييز هذه النقاط البراقة، وتوزيعها في بنية الأمثول. إذاً هي لعبة التعيين المتبادل من وجهة نظر الصلات، والتعيين التام من وجهة نظر الفرادات التي تجعل الأمثولَ قابلاً للتعيين في ذاته تدريجياً. هذه اللعبة في الأمثول هي لعبة التفاضلي. ويجتاز الأمثولَ بما هو كثرة، ويكوِّن طريقةَ الترادف (التي استعملها لايبنتز مع كثير من العبقرية، وإن أخضَعَها لشروط التلاقي غير المشروعة التي أظهرت أيضاً ضغط متطلبات التمثل).

لا يمتلك الأمثول الذي يعرَّف هكذا، أي راهنية. هو افتراضية بالقوة محضة. وتتعايش كلُّ الصلات التفاضلية بفضل التعيين المتبادل، وكل تقسيمات الفرادات بفضل التعيين التام، في الكثرات الافتراضية بالقوة للمُثُل، بحسب نظام خاص بها. إلا أنه تتجسد المُثُلُ **أولاً** في حقول الفردنة: تغلِّف السلاسلُ الاشتدادية للعوامل المفردِنة الفرادات المثلانية، هي في ذاتها سابقة على الفردية؛ وتَستعمِل تجاوبات الرنين بين السلاسل الصلاتِ المثالية. هنا أيضاً، كما بيّن لايبنتز بعمق، تَكونَت الماهياتُ الفردية على عمق هذه الصلات وهذه الفرادات. **ثانياً**، تترهن المُثُل في الأنواع والأجزاء، الكيفيات والامتدادات التي تغطي وتطور حقولَ الفردنة هذه. صُنِع نوع من صلات تفاضلية بين الجينيات، كما هي حال الأجزاء العضوية وامتداد جسم ما التي صُنعت من الفرادات قبل ـ الفردية المرهَّنة. يجب مع ذلك الإشارة إلى الشرط المطلق للاتشابه: لا يتشابه النوعُ أو الكيف مع الصلات التفاضلية التي يرهّنانها، كما لا تتشابه الأجزاءُ العضوية مع الفرادات. الممكن والواقعي هما اللذان يتشابهان، ولكن ليس أبداً الافتراضي بالقوة والراهن. ولا يتطابق

الأمثولَ مع الـ «هو هو» كما أنه لا يمتلك هوية عشوائية، ولا يعمل تجسيد الأمثول وترهينه بالتشابه، ولا يمكنهما الاعتماد على المشابهة.

إذا كان صحيحاً أن الأنواع والأجزاء والكيفيات والامتدادات، أو بالأحرى الوصف النوعي والتجزئة، والوصف الكيفي والماصدق، تكوّن مظهرَي التخالف، فإننا نقول إن الأمثول يترهن بواسطة التخالف. بالنسبة إليه، الترهين يعني المخالَفة. هو إذاً في ذاته وفي افتراضيته بالقوة، لامخالَف تماماً. مع ذلك، ليس إطلاقاً لامتعيناً: إنّه على العكس من ذلك، مفاضَل بالكامل. (بهذا المعنى ليس الافتراضيُ أبداً أفهوماً مُبْهَماً، يمتلك واقعاً موضوعياً بالتمام. ولا يختلط أبداً مع الممكن الذي ينقصه الواقع. فالممكن هو نمط هوية المفهوم في التمثل، في حين أن الافتراضي نمطية التفاضلي داخل الأمثول). يجب تعليق أكبر أهمية على «العلامة المميِّزة» c/t بما هي رمز الاختلاف: مفاضلة ومخالفة. يجب التعبير عن تجسيد مجموع النسق الذي يستعمل الأمثول وترهينه في الأفهوم المعقد «لا مفاضلة ـ لامخالفة» (Indi-différent/ciation). يمتلك كلُّ شيء بمثابة «نصفين» اثنين، مفردين، غير متناظرين، وغير متشابهين، نصفي الرمز، وينقسم كلُّ واحد هو نفسه إلى اثنين: نصف مثلاني يغوص في الافتراضي بالقوة، ومكوَّن من ناحية، بالصلات التفاضلية، ومن ناحية أخرى، بالفرادات المقابلة؛ نصف راهن، مكوَّن من ناحية، بالكيفيات المرهَّنة لهذه الصلات، ومن ناحية أخرى، بالأجزاء التي ترهِّن هذه الفرادات. وتضمن الفردنةُ اندماجَ الجُزأيْن الكبيرَيْن غير المتشابهين أحدهما في الآخر. يجب طرح سؤال كلّ صيغ التعيين (omni modo determinatum) كما يلي: يمكن تعيين شيء ما في أمثول بشكل تام (مفاضَل)، ومع ذلك يمكن أن تنقصه تعيينات تكوِّن

الوجودَ الراهن (لامخالَف، بل ليس بعد مفردَناً).

إذا سمينا «متميِّزة» حال الأمثول المفاضَلة بشكل تام، ولكن «واضحة» أشكال التخالف الكمية والكيفية، علينا أن نقطع مع قاعدة تناسب الواضح والمتميّز: الأمثول كما هو في ذاته، متميز ـ غامض. وبهذه الطريقة هو ديونيزي، ضدّ الواضح ـ و ـ المتميِّز للتمثل الأبوليني، في هذه المنطقة الغامضة التي يحفظها ويصون فيها، في هذا اللاتخالف المفاضَل بشكل كامل، في هذا السابق على الفردية الذي ليس أقل فرادة: سكره الذي لا يُهدَّأ أبداً ـ المميَّز الغامض بما هو اللون المزدوج الذي يرسم معه الفيلسوفُ العالَمَ بِكُلّ قوى لاوعيٍ تفاضليٍّ ما.

من الخطأ أن نرى في المشكلات حال مؤقتة وذاتية، على معرفتِنا أن تمر بها بسبب أشكال حصرها الواقعية. هذا الخطأ الذي يحرِّر السلبَ ويشوِّه الجدلَ بإحلال «لا ـ وجود» السلبي محل «(لا) ـ وجود» المشكلة. والـ «إشكالي» هو حال العالم، بُعد النسق بل أفقه ومقره: يحدِّد بالضبط موضوعيةَ الأمثول، واقعَ الافتراضي. وتتعيَّن المشكلةُ بما هي مشكلة، بشكل تام، ويعود إليها بأن تكون مفاضَلة، حين تُنسَب فيه إلى شروطها الإيجابية بشكل كامل ـ وإن لم «تُحَل» وتبقى بذلك في اللاتخالف. أو بالأحرى، تُحَل ما أن تُطرَح وتعيَّن، إلا أنها تبقى موضوعياً في الحلول التي تولّدها وتختلف عنها بالطبيعة. لهذا تجد ميتافيزيقا الحساب التفاضلي دلالتها الحقيقية، عندما تفلت من نقيضة المتناهي واللامتناهي في التمثل، لتظهر في الأمثول كونها أول مبدأ في نظرية المشكلات. سمينا تربيكاً حال المُثُل ـ المشكلات هذا، مع كثراتها وتنوعاتها المتعايشة، وتعيينات عناصرها، وتوزيعات فراداتها المتحركة، وتشكيلات سلاسلها المثلانية حول هذه الفرادات. وتشير هنا كلمة

«تربيك» إلى شيء مغاير تماماً لحال الوعي. نسمي تعسيراً حال الكاوس الذي يحفظ ويضم كلَّ السلاسل الاشتدادية الراهنة التي تقابل هذه السلاسل المثلانية، التي تجسدها وتؤكِّد تباعدَها. أيضاً، يسجتمع هذا الكاوس في ذاته كيان المشكلات، ويعطي كلَّ الأنساق وكلَّ الحقول التي تتشكل فيه القيمةَ المستمرة للإشكالي. ونسمي تضميناً حال السلاسل الاشتدادية، بما أنها توصل بواسطة اختلافاتها، وتتجاوب في الرنين تشكِّل حقولَ فردنة. كلّ واحدة هي «مضمَّنة» بالأخريات التي تتضمنها بدورها؛ وتشكل «المغلِّفة» و«المغلَّفة» «الحالّة» و«المحلولة» للنسق. نسمي أخيراً تفسيراً حال الكيفيات والامتدادات التي تأتي لتغطي وتفصّل النسقَ بين سلاسل الأساس: هنا ترتسم التخالفات، الاندماجات التي تحدد مجموع الحل النهائي. إلا أن مراكز التغليف تشهد أيضاً على استمرار المشكلات، أو على استمرار قيم التضمين في الحركة التي تفسرها وتحلها (المضاعفة).

رأينا هذا بالنسبة إلى الغير في الأنساق النفسية. لا يختلط الغيرُ بالعوامل المفردِنة المضمَّنة في النسق، إلا أنه «يتمثلها» تقريباً، ويستحقها. ويغلّف في الواقع بين الكيفيات والامتدادات المطوَّرة للعالم الإدراكي، العوالمَ الممكنة التي لا توجد خارج تعبيرها. بهذا، يشهد على قيم تضمين مستمرة تسنِد إليه وظيفةً أساسية في العالم الممثَّل للإدراك. لأنه إذا كان الغير يفترض مسبقاً تنظيمَ حقول فردنة، فإنه بالمقابل الشرط الذي ندرِك تحته في هذه الحقول مواضيع وذوات متميزة، وندركها بما هي مشكِّلة لصفات متنوعة لأفراد يمكن التعرف إليهم والتحقق من هويتهم. ألا يكون الغير لا أحد، بحصر المعنى، لا أنت، ولا أنا، فهذا يدلّ على أنه بنية، نجدها فقط متحققة بتعابير متغيرة في مختلف عوالم الإدراك ـ

أنا بالنسبة إليك في الـ «أنا» خاصتك، أنت بالنسبة إلي في الـ «أنا» خاصتي. بل لا يكفي أن نرى في الغير بنية خاصة أو نوعية للعالم الإدراكي عموماً؛ فهي في الواقع، بنية تؤسِّس وتوفّر كلَّ عمل هذا العالم في مجموعه. ذلك أن الأفاهيم الضرورية لوصف هذا العالم ـ شكل ـ محتوى، مظاهر جانبية ـ وحدة موضوع، عمق ـ طول، أفق ـ مقر... إلخ ـ تبقى فارغة وغير قابلة للتطبيق، إذا لم يكن الغير هنا، معبِّراً عن العوالم الممكنة حيثُ إنَّ ما هو (بالنسبة إلينا) في العمق نجده في الوقت نفسه مُدرَكاً ـ مسبقاً أو شبه ـ مُدرَك كشكل ممكن، ما هو عمق كطول ممكن... إلخ. تقطيع المواضيع والانتقالات بما هي قطائع، والانتقال من موضوع إلى آخر، وحتّى واقعة أن العالم يمضي لصالح عالم آخر، واقعة أن هناك دوماً شيئاً مضمّناً يبقى بعد للتفسير والتفضيل، لا يصبح كلّ هذا ممكناً إلا بواسطة البنية ـ الغير وسلطتها التعبيرية في الإدراك. باختصار، ما يضمن فردنةَ العالم الإدراكي، هو البنية ـ الغير. ليس أبداً الـ «أنا» ـ الفاعل، ولا الـ «أنا». فهما على العكس من ذلك، تحتاجان إلى هذه البنية من أجل أن تُدْرَكا كمثابة فرديتين. كلّ شيء يحصل كما لو أن الغير دَمَجَ العواملَ المفردِنة والفرادات السابقة على الفردية في الحدود القصوى للمواضيع والذوات التي تقدّم ذاتها الآن للتمثل كمدرَكة أو مدرِكة. حتّى إننا من أجل العثور على العوامل المفردِنة كما هي في السلاسل الاشتدادية والفرادات السابقة على الفردية كما هي في الأمثول، علينا أن نتبع عكس هذا الطريق، وأن نذهب من الذوات التي تحقق البنية ـ الغير، وأن نصعد مجدداً وصولاً إلى هذه البنية في ذاتها، إذاً أن نستوعب الغير بما أنه ليس أحداً، ثمّ نذهب أيضاً أبعد، بحسب منعطف السبب الكافي، ونبلغ هذه المناطق حيثُ إنَّ البنية ـ الغير لم تعد تقوم بوظيفتها، بعيداً عن المواضيع أو الذوات التي تشرطها، لتترك الفرادات تنتشر وتتوزع

في الأمثول المحض، وتقسَّم في العوامل المفردِنة في الشدة المحضة. وبهذا المعنى، المفكر هو في الحقيقة متوحد (Solitaire) ومتوحداني (Solipsiste) بالضرورة.

من أين تأتي المثلُ وتغيراتُ صلاتِها وتوزيعاتُ فراداتِها؟ هنا أيضاً، نتبع الطريق الذي يشكل زاوية، حيث يغوص «العقل» في «ماوراء» ما. وقد شُبِّه الأصلُ الجذريُّ دوماً بلعبة متوحدة وإلهية. أيضاً هناك عدة طرق باللعب، ولا تتشابه اللعبُ الإنسانية والجماعية مع هذه اللعبة الإلهية المتوحدة. يمكننا أن نعارض بين نوعَيِ اللعب الإنساني والمثالي بحسب عدة سمات. **في البداية** تفترض اللعبةُ الإنسانيةُ قواعد قاطعةً موجودةً مسبقاً. **ثمّ** إن لهذه القواعد أثراً هو تعيين الاحتمالات، أي «فرضيات» الخسارة وفرضيات الربح. **ثالثاً**، لا تؤكِّد هذه اللعبُ أبداً كلَّ الصدفة، بل على العكس من ذلك تشطّرها، بالنسبة إلى كلّ حالة تُخْرِج من الصدفة، وتستثني من الصدفة نتيجةَ الضربة، لأنها تحدِّد هذا الربح أو تلك الخسارة كمرتبطين بالضرورة بالفرضية. لهذا أخيراً، يعمل اللعبُ الإنساني بواسطة توزيعات حضرية: في الواقع، تلعب القاعدةُ القاطعة القائمة مسبقاً فيه الدورَ اللامتغيرَ للـ«عينه»، وتتمتع بضرورة ميتافيزيقية أو أخلاقية. وتشتمل بهذه الصفة على فرضيات متعارضة، تجعلها تقابل سلسلة ضربات وقذفات ورميات متميزة رقمياً، مكلَّفة بإجراء توزيع لهذه الفرضيات. وتُقسَم نتائجُ الضربات، السقوطاتُ بحسب نتيجتها وتبعاً لضرورة شرطية، أي بحسب فرضية متحققة. هذا هو التوزيع الحضري حيث هناك تقاسم ثابت لموزَّع ما، تِبعاً لتناسبية مثبَتة بواسطة القاعدة. لا تخبّئ هذه الطريقة الإنسانية، طريقةُ اللعب الكاذبة هذه، مفترضاتها المسبقة: هي مفترضات مسبقة أخلاقية، والفرضيةُ فيها هي الخير والشر، واللعب هو تعلم الأخلاقية.

ونموذج هذه اللعبة السيئة هو رهان(*) باسكال مع طريقته بتشطير الصدفة، بتوزيع قِطَعِها لتقسيم أنماط الوجود الإنسانية، تبعاً للقاعدة الثابتة لوجود إله لا يُشكّك فيه أبداً . إلا أنه من اليانصيب الأفلاطوني إلى لعب الشطرنج اللايبنتزي في كتاب **الأصل الجذري** (*L'Origine radicale*)، نعثر على تصور اللعب عينه هذا، المدرج بأكمله في شبكة الضروري، للشَرطي وللضرورة الشرطية (مبدأ قاطع أو يقيني، فرضية، نتيجة). وسبق واختلطت هذه اللعبة بممارسة التمثل، وقدمت كلّ عناصره، الهوية العليا للمبدأ وتعارض الفرضيات وتشابه القذفات المتميزة رقمياً والتناسبية في صلة النتيجة بالفرضية.

إن اللعب الإلهي الذي تكلّم عنه هيراقليطس والذي ربما استند إليه مالارميه (Mallarmé) مع الكثير من الخوف الديني والندم، ونيتشه مع الكثير من التصميم، هو شيء مغاير تماماً ـ اللعب الأصعب على الفهم بالنسبة إلينا، المستحيل استعماله في عالم التمثل[5]. في البداية، ليس هناك من قاعدة توجد مسبقاً، ويتناول اللعبُ قاعدتَه الخاصة به. وإن تأكّدَت في كلّ مرة كلُّ الصدفة في ضربة منتصرة بالضرورة. لا شيء يستثنى من اللعب: ليست النتيجة أبداً مسلوخة عن الصدفة، برابطة ضرورة شرطية توحّدها بشطرة

(*) رهان يتعلق بالإيمان بوجود الله وأنه الرهان الرابح.

(5) انظر: Eugen Fink, *Le Jeu comme symbole du monde* (Paris: Editions de minuit, 1960), et Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire, le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée* (Paris: Editions de minuit, 1964),

وهما، من وجهة نظر مختلفة جداً عن تلك التي نحاول عرضها، يحاولان تمييز اللعبة الإلهية عن اللعبة الإنسانية، لاستخلاص من ذلك صيغة ما يسميانه وفق هايدغر، «الاختلاف الأنطولوجي».

متعينة، إلا أنها على العكس من ذلك، مطابقة للصدفةَ بأكملها، وتحفظ كل النتائج الممكنة وتشعِّبها. لم يعد ممكناً القول عندئذ أن الضربات المختلفة متميزة رقمياً: تؤدي بالضرورة كلُّ واحدة منتصرة إلى إعادة القذفة تبعاً لقاعدة مغايرة مازالت تقطِّع كلَّ نتائجها في نتائج السابق. لا تتميز الضربات المختلفة كلّ مرة رقمياً، إنما شكلياً، بما أن مختلف القواعد هي أشكال قذفة وحيدة ونفسها، الواحدة أنطولوجياً من خلال كلّ المرات. لم تعد مختلفُ إعادات السقطات تقاسم، بحسب توزيع فرضيات تحققها، إلا أنها تتوزع هي ذاتها في الفضاء المفتوح للقذفة الوحيدة وغير المقاسَمة: توزيع بدوي، بدلاً من حضري. أمثول لعب محض، أي لعب ليس بعد شيئاً آخر إلا لعب، بدلاً من أن يكون مشطوراً ومحدداً ومتقاطعاً بواسطة أعمال البشر. (ما اللعب الإنساني الذي يقترب الأكثر من هذا اللَّعب الإلهي المتوحد؟ كما يقول رامبو (Rimbaud) إبحث عن هـ «H»، العمل الفني). والحال، لا تمتلك تغيرات الصلات، وتوزيعات الفرادات كما هي في الأمثول أصلاً آخر، إلا هذه القواعد المتميزة شكلياً بالنسبة إلى هذه القذفة الواحدة أنطولوجياً. إنّها النقطة التي ينقلب فيها الأصلُ الجذري إلى غياب الأصل (في الدائرة المنتقلة دوماً للعود الأبدي). تنتقل نقطةٌ عشوائية من خلال كلّ النقاط على زهر النرد، كمرة واحدة وأخيرة. هذه القذفات المختلفة التي تخترع قواعدَها الخاصة بها، وتؤلف الضربة الوحيدة للأشكال المتكثرة وللعود الأبدي، هي الكثير من الأسئلة الأمرية التي تربط بين جهاتها، الإجابة نفسها والوحيدة التي تتركها مفتوحة ولا تردمها إطلاقاً. وتنعش المشكلات المثالية التي تعيّن صلاتها وفراداتها. وبتوسط هذه المشكلات تُلْهِم إعادات السقوط، أي الحلول المخالَفة التي تجسِّد هذه الصلات والفرادات. عالم الـ «إرادة»: بين تأكيدات الصدفة (أسئلة أمرية وحاسمة) والتأكيدات الناتجة المولَّدة (حالات الحلول

الحاسمة أو القرارات)، تتطور كلّ إيجابية المُثُل. حَلَّت لعبةُ الإشكالي والأمري محل لعبة الشرطي والقاطع. وحلت لعبةُ الاختلاف والتكرار محل لعبة الـ «عينه» والتمثل. يُقْذَف زهر النرد إلى السماء، بِكُلِّ قوة انتقال النقطة العشوائية بِكُلِّ نقاطها الأمرية كالبروق، مشكِّلةً في السماء كوكبات ـ مشكلات مثالية. وتقفز مجدداً على الأرض، بِكُلِّ قوة الحلول المظفرة التي تعيد القذفة. هي لعبة بطاولتين. كيف ليس هناك من صدعٌ في أقصى حدّ، عند ملتقى طاولتين؟ وكيف نتعرف على الطاولة الأولى، إلى «أنا» فاعل جوهرية متطابقة مع ذاتها، وعلى الأخرى إلى «أنا» مستمرة متشابهة مع ذاتها؟ اختفت هويةُ اللاعب، كما هي حال تشابه مَن يدفع ثمن النتائج أو يستفيد منها. الصدع، الملتقى هو شكل الزمن الفارغ، الأيون (Aiôn) من حيث تمر ضربات زهر النرد. من جهة، لا شيء إلا «أنا» مصدوعة بهذا الشكل الفارغ.

من الجهة الأخرى، لا شيء إلا «أنا» متلقية ودوماً متحللة في هذا الشكل الفارغ. تجيب عن سماء مصدوعة أرضٌ محطمة. «أيتها السماء فوقي، السماء المحضة والمرتفعة! هذا هو بالنسبة إليَّ نقاؤكِ. . . ـ أن تكوني أرضية ترقص عليها الصِدَفُ الإلهية، أن تكوني طاولة إلهية لزهر النرد وللاعبين الإلهيين!»[6]. عن هذا تجيب الطاولة الأخرى: إذا ما لعبْتُ بزهر النرد مع الآلهة على الطاولة الإلهية للأرض، بحيثُ إنَّ الأرض ترتجف وتتحطم وتقذف أنهاراً من اللهب ـ لأن الأرض طاولةٌ إلهية، ترتجف بالكلام الجديد المبدِع

---

(6) هذا النصّ، والنصان اللاحقان، مأخوذين من: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Zarathoustra* ([s. l.: s. n., s. d.]), III, «Avant le lever du soleil»; III, «Les Sept sceaux», paragraphe 3, IV, «De l'homme supérieur», paragraphe 14.

وبضجيج زهر نرد إلهي. . . «ومع ذلك لا تحتمل السماء المصدوعة والأرض المحطمة معاً، السلبيَّ، وتتقيآنه بما يصدعهما أو يحطمهما، وتبعدان كلَّ أشكال السلب، بالضبط تلك التي تتمثل اللعب الزائف» ـ «فاتَتْكُم ضربة النرد. ولكن ماذا يهمكم، أنتم لاعبي زهر النرد الآخرين، فلم تتعلموا أن تلعبوا كما يجب اللعب. . .».

لم نتوقف عن اقتراح أفاهيم وصفية: تلك التي تصف السلاسل الراهنة، أو المُثُل الافتراضية بالقوة، أو الـ «بلا عمق» الذي يخرج منه كلّ شيء. غير أن: شدّة ـ اقتران ـ تجاوب رنين ـ حركة قسرية؛ وتفاضلي وفرادة، تعسير ـ تضمين ـ تفسير؛ تفاضل ـ فردنة ـ تخالف؛ سؤال ـ مشكلة ـ حلّ. . . إلخ، كلّ هذا لا يشكل في شيء لائحة مقولات. من غير المجدي ادّعاء أنه يمكن للائحة مقولات أن تكون مفتوحة بالمبدأ. يمكنها أن تكون كذلك في الواقع، ولكن ليس بالمبدأ لأن المقولات تعود إلى عالم التمثل حيث تكوّن أشكالَ توزيع، بحسبها يُقسَم الوجود بين الكائنات تبعاً لقواعد التناسب الحضرية. لهذا تمّ إغواء الفلسفة غالباً لتُعارِض المقولات بأفاهيم من طبيعة مغايرة تماماً، مفتوحة واقعياً، وتشهد على معنى الأمثول التجريبي والمتعدد: «وجودانيات»(*) (Existentiaux) ضدّ «ماهويات» (Essentiaux)، مُدرَكات ضدّ مفاهيم. أما لائحة الأفاهيم التجريبية ـ المثلانية التي نجدها عند وايتهد (Whitehead) والتي تجعل **المسار والواقع** (*Process and Reality*) من أكبر كتب الفلسفة الحديثة. إن أفاهيم كهذه، والتي يجب تسميتها «خيالية» في حال طبقت على الاستيهامات أو المظاهر الخداعة، تتميز عن مقولات التمثل، من

(*) الوجوداني (Existential) غير الوجودي (Existentiel)، الأول عام ويعود بالأحرى إلى بنية الوجود وتحليليته ويعود إلى هايدغر. ولكن الثاني أخذ بعداً ذاتياً معيوشاً وقد ألفناه عند سارتر.

وجهات نظر عديدة. في البداية، هي شروط التجربة الواقعية، وليس فقط التجربة الممكنة. حتّى إنَّها بهذا المعنى، تجمع جزئَي الإستطيقا المنفصلين للأسف الشديد، نظرية أشكال التجربة ونظرية العمل الفني بما هو تجريب، بما أنها ليست أوسع من المشروط.، ولكن هذا المظهر لا يسمح لنا بعد بأن نعيّن على ماذا يقوم الاختلاف بالطبيعة بين نمطي الأفاهيم. وهذا لأنه في التحليل الثاني، تتصدر هذه الأنماط توزيعات متميزة تماماً، لا تُختزَل وليست متوافقة: تتعارض التوزيعاتُ الحضرية للمقولات مع التوزيعات البدوية التي تجريها الأفاهيم الخيالية. ليست هذه الأفاهيمُ الخيالية، في الواقع كليات كما هي حال المقولات، ولا هي من النوع الفوري (hic et nunc) من الآن هنا (Now Here) كما المتنوع الذي تطبق عليه المقولات في التمثل. هي تعقيدات مكان وزمان، قابلة بلا شكّ لأن تحل في كلّ مكان، ولكن شرط أن تفرض مشهدها الخاص بها، أن تغرس خيمتها حيثما ترسو للحظة: أيضاً هي موضوع لقاء أساسي، وليست موضوع تحقق. الكلمة الأفضل للإشارة إليها هي بلا شك ما اصطنعه صموئيل بتلر، إرون[7] (Erewhon). هي إرونات. وامتلك كَنْت الاستشعارَ الأكثر حيوية لأفاهيم مماثلة تشارك في متخيل من المخيلة، لا تُخْتَزَل إلى كلي المفهوم كما إلى خصوصية الـ «هنا. الآن». لأنه إذا مورِس التوليفُ على متنوع هنا والآن، وإذا كانت وحدات التوليف أو المقولات كليات مستمرة تشرط كلَّ تجربة ممكنة، فإن الترسيمات هي تعيينات قبلية للمكان والزمان، تنقل في كلّ مكان وفي كلّ زمان، ولكن بطريقة منقطعة، التعقيدات الواقعية للأماكن واللحظات. ويتخذ الترسيم الكَنْتي انطلاقه، ويتجاوز ذاته

---

(7) لا يبدو لنا أن إرون (Erewhon) كان عند بتلر (Butler) فقط تخفياً للآمكان (No-where)، بل هو انقلاب للآن ـ هنا (Now-here).

نحو تصور ما للأمثول التفاضلي، إذا لم يبقَ خاضعاً بلا حقّ للمقولات التي تختزله إلى حال مجرد التوسط في عالم التمثل. وأبعد أيضاً، ما وراء التمثل، نفترض أن هناك مشكلة الوجود بأكملها، نستعملها، بواسطة هذه الاختلافات، بين المقولات والأفاهيم الخرافية أو البدوية، الطريقة التي يتوزع بها الوجود على الكائنات ـ في نهاية البحث التماثل أو وحدة المعنى؟

* * *

عندما نعتبر التكرارَ بمثابة موضوع تمثل، نفهمه عندئذ بالهوية، غير إننا أيضاً نفسِّره بطريقة سلبية.، في الواقع، لا تصف هويةُ المفهوم التكرارَ، إذا لم تمنع قوةٌ سلبيةٌ (للحصر أو التعارُض) في الوقت نفسه مفهوم وصفها نوعياً، ومخالفتها في ضوء الكثرة التي يشتملها. تجمع المادةُ، كما رأينا، السمتين التاليتين: جعل مفهوم ما «هو هو» بشكل مطلق، يوجد في نسخ بقدر ما توجد «مرات» أو «حالات»؛ منع هذا المفهوم من أن يوصف نوعياً أكثر، بسبب فقره الطبيعي أو حال لاوعيه واستلابه الطبيعي. المادة هي إذاً هوية الروح أي المفهوم، ولكن كالمفهوم المستلب من دون وعي ذاتي، موضوع خارج ذاته. ويعود أساساً إلى التمثل اتخاذ نموذج هو تكرار مادي وعارٍ، يضمه بواسطة الـ «عينه» ويفسره بواسطة السلبي.، ولكن أليست هنا أيضاً نقيضة للتمثل، ألا تتمكن من أن تمثل التكرار إلا تبعاً لهذه الأنواع، ومع ذلك بألا تتمكن من تمثله على هذا النحو بلا تناقض؟ لأن هذا النموذج المادي والعاري هو بحصر المعنى لامفكَّر. (كيف يمكن للوعي أن يتمثل اللاوعيَ وهو الذي لا يمتلك إلا حضور؟) ولا تتكرر عناصرُ متطابقة إلا تحت شرط استقلال «حالات»، وانقطاعية عدة «مرات» تجعل الواحد لا يظهر من غير أن يكون الآخر قد اختفى: ويُرغَم التكرارُ في التمثل على أن ينهدم في

الوقت نفسه الذي يضع فيه، أو بالأحرى لا يضع إطلاقاً. إنه لا يمكنه أن يضع في ذاته في هذه الشروط. لهذا من أجل تمثل التكرار، علينا أن نضع هنا وهناك، نفوساً متأمّلة وأنَوات متلقية وتوليفات شبه ـ تمثلية وملكات عادة قادرة على إدغام الحالات أو العناصر بعضها في البعض الآخر، لاستعادتها لاحقاً في مكان أو زمان حفظ خاصَّيْن بالتمثل عينه. غير أن نتائجه مهمة جداً: بما أن هذا الإدغام اختلاف، أي إنه تعديل هذه النفس المتأملة، وحتّى تعديل هذه النفس، التعديل الوحيد الذي يخصها وبعده تموت، يظهر أن التكرار الأكثر مادية لا يتحقق إلا بواسطة الاختلاف الذي يُنْتَزَع منه بالإدغام وفيه، بواسطة نفس وفيها تَنْتَزِع من التكرار اختلافاً معيّناً. التكرار هو إذاً ممثَّل، ولكن بشرط نفس من طبيعة مغايرة تماماً، متأمّلة وداغمة، إلا أنها ليست ممثِّلة ولا هي ممثَّلة. المادة هي في الواقع مأهولة، مكسوة مجدداً بمثل هذه النفوس التي تعطيها سماكة من غيرها لن تمثّل على السطح، أيَ تكرار عار. ولا نظن أن الإدغام خارجي عما يدغمه، أو أن هذا الاختلاف خارجي عن التكرار: هو في جزء منه دامج، الجزء المكوّن له، العمق الذي من غيره لا شيء يتكرر على السطح.

عندئذ كلّ شيء يتغير. إذا شكّل اختلافٌ ما بالضرورة جزءاً (في العمق) من التكرار السطحي الذي ينتزَع منه، يتعلق الأمر بمعرفة على ماذا يقوم هذا الاختلاف. هذا الاختلاف هو إدغام، ولكن على ماذا يقوم هذا الإدغام؟ أليس هذا الإدغام هو ذاته الدرجة الأكثر إدغاماً، المستوى الأكثر انشداداً لماضٍ يتعايش مع ذاته، على كلّ مستويات الانفلات، وعلى كلّ الدرجات؟ في كلّ لحظة، كلّ الماضي، ولكن بدرجات ومستويات متنوعة، يكون حاضرها فقط الأكثر إدغاماً والأكثر انشداداً. تلك كانت الفرضية البرغسونية

الساطعة. هنا لم يعد الاختلاف الحاضر، كما ذكرنا أعلاه، اختلافاً منتزَعاً من تكرار لحظات سطحي، بطريقة أن يوضع أساس، من غيره لن يوجد هذا التكرار. الآن يتطور حتّى هذا العمقُ بالنسبة إلى ذاته. ولم يعد التكرارُ تكرارَ عناصر أو أجزاء خارجية متتابعة، ولكن شموليات متعايشة على مستويات أو درجات مختلفة. لم يعد الاختلافُ منتزَعاً من التكرار العناصري، بل هو بين درجات أو مستويات تكرار في كلّ مرة شمولي ومُشْمِل. ينتقل ويتخفى من مستوى إلى آخر، ويضم كلّ مستوى فراداته بما هي نقاط مفضَّلة خاصة به. وماذا نقول عن التكرار العناصري الذي يَجري عن طريق اللحظات، إلا أنه هو ذاته المستوى الأكثر انفلاتاً من هذا التكرار الشمولي؟ وماذا نقول عن الاختلاف المنتزَع من التكرار العناصري، إلا أنه على العكس من ذلك، الدرجة الأكثر إدغاماً لهذا التكرار الشمولي؟ ها هو الاختلاف ذاته بين تكرارين: بين التكرار السطحي للعناصر الخارجية المتطابقة والفورية التي يدغمها، والتكرار العميق للشموليات الداخلية لماضٍ متغير دوماً، يكون مستواه الأكثر إدغاماً. إذاً يمتلك الاختلافُ وجهَيْن، أو سبق وامتلك توليفُ الزمن مظهرَيْن: **الأول** الملكة العادة المشدود نحو التكرار الأول الذي يجعله ممكناً، **والآخر** الذاكرة منيموزين المعطى للتكرار الثاني الذي ينتج عنه.

إذاً الأمر سيان أن نقول أن التكرار المادي يمتلك ذاتاً متلقية وسرية لا تفعل شيئاً، و، ولكن في داخلها الكل يُصنَع، وأن هناك تكرارين، والمادي هو الأكثر سطحية. ربما من غير الدقيق إسناد كلّ سمات الآخر إلى الذاكرة، حتّى وإن فهمنا بالذاكرة الملكة المتعالية لماضٍ محض، اختراعية بقدر ما هي تذكيرية. يبقى أن الذاكرة، هي الهيئةً الأولى حيث تظهر السمات المتعارضة للتكرارين. **أول هذين**

التكرارين هو تكرار الـ «عينه»، ولا يمتلك اختلافاً إلا مسحوباً أو منتزَعاً؛ **الآخر** تكرار المختلف، ويضم الاختلافَ. يمتلك **الأول** حدوداً ومواقع ثابتة، ويضم **الآخر** أساساً الانتقالَ والتخفي. **الأول** سلبي وبالنقص، **والآخر** إيجابي وبالإفراط. **الأول** تكرار العناصر والحالات والمرات، الأجزاء الخارجية؛ **والآخر** تكرار الشموليات المتغيرة الداخلية، تكرار الدرجات والمستويات. **الأول** متتابع في الواقع، **والآخر** تكرار التعايش قانوناً. **الأول** ساكن **والآخر** دينامي. **الأول** تكرار الماصدق **والآخر** اشتدادي. **الأول** عادي **والآخر** بارز وتكرار الفرادات. **الأول** أفقي **والآخر** عامودي. **الأول** مطوَّر ويجب أن يفسَّر، **والآخر** مغلَّف ويجب شرحه. **الأول** تكرار مساواة وتناظر في الأثر، **والآخر** تكرار اللامساوة كما تكرار اللاتناظر في العلة. **الأول** تكرار الدقة والآلية، **والآخر** تكرار الانتقاء والحرية. **الأول** تكرار عارٍ، لا يمكن تقنيعه إلا بالزيادة والبَعد؛ **والآخر** تكرار مكسو، أقنعته وانتقالاته وتخفياته هي عناصرُه الأولى والأخيرة والوحيدة.

من تعارض السمات هذا علينا أن نستخلص نتيجتين في البداية من وجهة النظر عينها، وفي الوقت نفسه يدّعى فهم التكرار بواسطة الـ «عينه»، وتفسيره بطريقة سلبية. هنا بالنسبة إلى فلسفة التكرار، معنى مضاد يقابل بالضبط المعنى المضاد الذي يعرّض الاختلافَ للشبهة في الواقع قد جرى تعريفُ مفهوم الاختلاف باللحظة أو الطريقة التي اندرج بها في المفهوم عموماً. وجرى إذاً ببساطة خلط مفهوم الاختلاف بالاختلاف المفهومي. وفُهِم إذاً الاختلافُ في الهوية، بما أن المفهوم ليس عموماً إلا مبدأ الهوية كمنتشرة في التمثل. لم يعد ممكناً تعريف التكرار من جهته، بشكل مترابط، إلا كاختلاف بلا مفهوم. استمر هذا التعريفُ بديهياً بافتراض مسبق لهوية المفهوم بالنسبة إلى ما يتكرر، ولكن بدلاً من إدراج الاختلاف في

المفهوم، وضعه خارج المفهوم كاختلاف رقمي، ووضع المفهومَ ذاته خارج ذاته، كموجود في نسخ بمقدار المرات أو الحالات المتميزة رقمياً. وهكذا فقد استند إلى قوة خارجية، شكل برانية قادرة على وضع الاختلاف خارج مفهوم متطابق، ومفهوم متطابق خارج ذاته، بتجميد وصفه النوعي، كما تمت أعلاه إثارة قوة داخلية أو شكل جوانية قادرة على وضع الاختلاف في المفهوم والمفهوم في ذاته، من خلال وصف نوعي مستمر.

إذاً، في الوقت نفسه، ومن وجهة النظر عينها، أَدمجت الهوية المفترَضة للمفهوم واستبطنت الاختلافَ كاختلاف مفهومي وقذفت على العكس من ذلك التكرار كاختلاف مترابط، ولكن بلا مفهوم، يفسَّر بطريقة سلبية أو بالنقص. والحال، إذا كان الكل مرتبطاً في تقييد التفسير الخاطئ هذا، وجب أن يُرْبَط الكلُّ أيضا بتقويم الاختلاف والتكرار. فليس الأمثولُ المفهومَ. ويتميز عن هوية المفهوم، الكثرة التفاضلية الإيجابية أبدياً؛ بدلاً من تمثيل الاختلاف بإخضاعه لمفهوم الـ «هو هو»، بالنتيجة لتشابه الإدراك ولتعارض المحمولات ولتماثل الحكم، فهو يحرره ويجعله يتطور في الأنساق الإيجابية حيث يُنسَب المختلفُ إلى المختلف، جاعلا الإزاحة عن المركز والمباينة والتباعد، مواضيع تأكيد كثيرة تكسر إطار التمثل المفهومي. والحال، يمتلك التكرارُ قدرات هي الانتقالَ والتخفي، كما يمتلك الاختلافُ التباعدَ والإزاحةَ عن المركز. يعود الواحدُ كما الآخر إلى الأمثول، لأن الأمثول لم يعد يمتلك داخلاً أكثر مما يمتلك خارجاً هو إيرون (Erewhon). من الاختلاف والتكرار يشكل الأمثول مشكلة واحدة بعينها. وهناك إفراط خاص بالأمثول، مبالغة ما للأمثول تجعل من الاختلاف ومن التكرار الموضوعَ المجمَّع، «الفوري» للأمثول. ويستفيد المفهومُ بلا حقّ من إفراط الأمثول هذا،

إلا أنه يستفيد منه بخيانته وتشويهه: يقسِّم المفهومُ في الواقع الإفراطَ المثلاني إلى جزأين، **الجزء المفهومي**، و**جزء الاختلاف بلا مفهوم**، **جزء الصيرورة ـ متساوياً** (أو الصيرورة ـ متشابها بهوية مفهومه الخاصة به)، و**جزء الشرط بالغياب** الذي يستمرّ بافتراض مسبق لهذه الهوية عينها، ولكن المجمَّدة.

ومع ذلك، إذا تساءلنا عمن يجمّد المفهوم، نرى أنه ليس أبداً نقصاً أو غياباً أو تعارضاً. وليس حصراً اسمياً للمفهوم؛ وليس لا اختلافاً طبيعياً للمكان والزمان؛ وليس أيضاً تعارضاً روحياً للاوعي. ودوماً إفراط الأمثول الذي يكوِّن الإيجابيةَ العليا التي توقف المفهوم، أو تقلب متطلبات التمثل. في الوقت نفسه ومن وجهة النظر نفسها، يتوقف الاختلافُ عن أن يُختزَل إلى مجرد اختلاف مفهومي، ويعقد التكرارُ صلته الأعمق بالاختلاف، ويجد مبدأ إيجابياً في وقت واحد، بالنسبة إلى ذاته وبالنسبة إلى هذه الصلة. (ما وراء الذاكرة كانت المفارقة الظاهرة لغريزة الموت التي رغم اسمها، ظهرت لنا منذ البداية أنها تتمتع بوظيفة مزدوجة: ضَم كلّ قوة المختلف في التكرار، وفي الوقت نفسه، الأخذ بعين الاعتبار التكرار بالطريقة الأكثر إيجابية، الأكثر إفراطاً).

النتيجة الثانية هي أنه لا يكفي أن يعارَض تكراران، الواحد مادي وعارٍ، بحسب هوية المفهوم وغيابه، والآخر نفسي وميتافيزيقي ومكسو، بحسب الاختلاف وإفراط الأمثول الإيجابي دوماً. كان علينا أن نجد في هذا التكرار الثاني «سبب» الأول. كان على التكرار الحي والمكسو والعامودي الذي يضم الاختلاف، أن يكون العلة التي ينتج عنها فقط التكرار الأفقي والمادي والعاري (الذي يُكتفى بانتزاع اختلاف منه). رأينا على الدوام، بالنسبة إلى الحالات الثلاث لمفاهيم الحرية ومفاهيم الطبيعة والمفاهيم الاسمية: في كلّ مرة ينتج فيها

التكرار المادي عن التكرار الأعمق الذي ينشأ في السماكة، وينتجه باعتباره نتيجة، وغلافاً خارجياً، كما هي قشرة البيضة التي تنفصل، إنما تضيّع كلّ معنى وكل قدرة على إعادة إنتاج نفسها، حين لا تعود تنعشها علتها أو التكرار الآخر. وهكذا فإن المكسو موجود تحت العاري، فينتجه ويفرزه، كأثر إفرازه. هو التكرار السري الذي يحاط بتكرار آلي وعارٍ، كما بحاجز أخير يحدد هنا أو هناك الجانب الأقصى للاختلافات التي يجعلها تتواصل في نسق متحرك. ودوماً في الحركة عينها يضم التكرارُ الاختلافَ (ليس باعتباره منوعات طارئة وخارجية، ولكن كقلبه، وكالمنوعات الأساسية التي تؤلفه، الانتقال والتخفي اللذين يشكلانه بالنسبة إلى اختلاف هو ذاته متباعد ومنتقل)، وعليه أن يتلقى مبدأ إيجابياً، ينتج عنه التكرارُ المادي اللامختلف (جلدة مفرّغة من الحية، غلاف مفرّغ مما يتضمنه، بشرة لا تعيش ولا تموت إلا بواسطة نفسها «Son Ame» أو مضمونها الكامنَيْن). سبق وكان هذا صحيحاً بالنسبة إلى مفاهيم الطبيعة. لا تكرِّر الطبيعةُ أبداً، وتكراراتُها دوماً شرطية ومسلّمة إلى الإرداة الطيبة للمجرّب والعالم، إذا اختُزلت إلى سطح المادة، إذا لم تملك هذه المادة هي نفسها عمقاً، يكون بمثابة جوانب الطبيعة حيث ينشأ التكرارُ الحي والفاني، يصير أمريا وإيجابياً، بشرط أن ينتقل ويتخفى اختلافٌ حاضر دوماً، يجعل من التكرار تطوراً بما هو كذلك. لا يصنع عالِمٌ، أو علماءُ الربيعَ ولا عودةَ الفصول. لا يخرج أبداً الـ«عينه» من ذاته ليتوزع إلى عدة «مماثلات» في تناوبات دورية، إذا لم يوجد الاختلاف المتنقل في هذه الدورات والمتخفي في هذا الـ«عينه»، معيداً التكرار الأمري، إنما بعدم تسليم منه أيّ شيء إلا العاري، تحت عينَي المراقب الخارجي الذي يعتقد أن المنوعات ليست الأساسي، وتعدِّل مع ذلك قليلاً ما تكوِّنه من الداخل.

ويصح هذا أكثر أيضاً على مفاهيم الحرية والمفاهيم الاسمية. ويولِّد كلامُ البشر وأفعالهم تكرارات مادية أو عارية، ولكن بما هي أثر التكرارات الأعمق ومن طبيعة مغايرة («أثَر» بالمعنى الثلاثي السببي والبصري واللباس). التكرار هو المعاناة، وفلسفة التكرار، المرض (Pathologie). غير أن هناك من الأمراض، بقدر ما هناك من التكرارات المتداخلة بعضها في بعضها الآخر؛ عندما يكرّر الموسوس احتفالَ ذكرى مرة واثنتين. عندما يكرِّر الترقيم 1، 2، 3 - فإنه يقوم بتكرار عناصر في الماصدق، إلا أنه يتآمر ويترجم تكراراً آخر، عاموديّاً واشتدادياً، هو تكرار ماضٍ ينتقل في كلّ مرة أو كلّ عدد، ويتخفى في مجموع الأعداد والمراّت. إنّه معادل دليل كوسمولوجي في علم الأمراض: يتطلب التقييد المتبادل الأفقي بين الأسباب والآثار في العالم، علة أولى شمولية، خارج ـ الاجتماعية، بما هي علة عامودية للآثار والأسباب. يجري التكرار مرتين بالتزامن، ولكن ليس التكرار عينه: مرة آلياً ومادياً في العرض، الاتساع، ومرة أخرى رمزياً بواسطة المظهر الخداع في العمق؛ مرة تُكرَّر أجزاءٌ، ومرة أخرى يُكرَّر الكلُّ الذي تتعلق به أجزاؤه. لا يحصل هذان التكراران في البُعد عينه، فَهُما يتعايشان: **الأول** هو تكرار اللحظات **والآخر** تكرار الماضي؛ **الأول** عناصري **والآخر** شمولي؛ ولم يعد الأعمقُ، بديهياً، «المنتِجُ» الأكثرَ مرئية أو الذي يُحدِث «الأثَرَ» الأكبر. يقيم التكراران عموماً الكثير من الصلات المختلفة التي يجب دراستها عيادياً ونسقياً جداً، والتي لم تحصل بعد بحسب اعتقادنا لتمييز الحالات التي تقابل اختلاطاتها الممكنة. لنعتبر التكرارات الإيمائية أو الألسنية، تكرارات وقولبيات من نمط عتهي أو فصامي. لم تعد تبدو أنها تشهد على إرادة قادرة على استثمار موضوع ما في إطار الاحتفال؛ وتقوم بالأحرى بوظيفة منعكسات (Reflexes) تشير إلى إخفاق عام للاستثمار (من هنا استحالة أن يكرر المريضُ بحرية في

الاختبارات التي يجري إخضاعه لها). يبقى أن التكرارَ الـ «لاإرادي» يتعلق، ليس باضطرابات فقدان النطق أو فقدان الذاكرة، كما أوحى به تفسير سلبي، ولكن بأضرار تحت القشرة الدماغية واضطرابات الـ «مزاج» (Thymie). هل هي طريقة أخرى لتفسير التكرار سلبياً، كما لو أن المريض عاد ووقع بواسطة التلف في دارات بدائية غير مندمجة؟ في الواقع، يجب ملاحظة في التكرارات، وحتى في القولبيات، الحضور الدائم للإدغامات التي تظهر على الأقل بواسطة حروف العلة أو الحروف الصوامت الطفيلية. والحال، يستمرّ الإدغام بامتلاك مظهرَيْن، أحدهما يتناول به عنصرَ تكرار فيزيائي يعدّله، والآخر يتعلق بواسطته بشمولية نفسية قابلة للتكرار على درجات مختلفة. بهذا المعنى يجري التعرُّف إلى قصدية تستمر في كلّ قولبية، حتّى في صرير فكّ مصاب بخبل البلوغ، والذي يقوم، نظراً لنقص المواضيع، على استثمار كلّ الحياة النفسية في شطرة، إيماءة أو كلمة، تصبح هي ذاتها عنصراً بالنسبة إلى التكرار الآخر: كما هذا المريض الذي يدور بسرعة تدريجية على رجل واحدة، والساق الأخرى ممتدة بطريقة يدفع بها شخصاً يحتمل أن يفاجئه في ظهره، مقلّداً فهذا هوله من النساء وخوفه من أن تفاجئنه[8]. وما هو مرضي

---

(8) نجد كلّ ضروب الأمثلة من هذه الطبيعة في كتاب: Xavier Abély, *Les Stéréotypies* (Toulouse: C. Dirion, 1916).

إن إحدى أهم الدراسات العيادية عن القولبية والتكرار تبقى دراسة بول غيرو، انظر: **Paul Guiraud: *Psychiatrie clinique* (Paris: Librairie Le François, 1956), pp. 106 ff.,** et «Analyse du symptôme stéréotypie,» *L'Encéphale*, (novembre 1936).

ميّز بول غيرو بين المثابرة والتكرار (تكرارات بلا انقطاع أو قولبيات بالفترات الفاصلة). لأنه إذا أمكن تفسير ظواهر المثابرة سلبياً بنقص أو فراغ ذهني، فإن لظواهر التكرار خاصية مزدوجة بتقديم تكثيفات وإدغامات، والمطالبة بمبدأ تفسير أولي وإيجابي. ونلاحظ بهذا الصدد أن الجكسونية (Jacksonisme) عندما تنسب مقولة التكرار إلى مقولة الأعراض «الإيجابية»، تبقي مع ذلك على مبدأ تفسير سلبي تماماً، لأن الإيجابية التي يستند =

حصرياً، هو من ناحية أن الإدغام لم يعد يوفر تبادل الرنين بين مستويين أو مستويات عدة تُلعَب بالتزامن بطريقة مخالَفة، ولكن يسحقها جميعها، يضغطها في الشطرة القولبية. ومن ناحية أخرى لم يعد الإدغام يَنْتَزِع من العنصر اختلافاً ما أو تعديلاً ما، يجعل تكراره ممكناً في مكان وزمان منظَّمين بواسطة الإرادة. على العكس من ذلك، يجعل من التعديل ذاته عنصرَ التكرار، ويعتبر نفسه بمثابة الموضوع في تسريع يجعل بالضبط قيام تكرار عناصري عارٍ مستحيل. في التكرارات والقولبيات لا نرى إذاً استقلالاً للتكرار الآلي المحض، بل بالأحرى، اضطراباً نوعياً لصلة بين التكرارين، وللسياق الذي بواسطته يوجد الواحد ويبقى علة للآخر.

التكرار هو قدرة اللغة. وبعيداً عن أن يُفسَّر بطريقة سلبية بواسطة غياب المفاهيم الاسمية، يتضمن أمثولاً للشعر المفرط دوما. يمكن اعتبار المستويات المتعايشة لشمولية نفسية، بحسب الفرادات التي تتسم بها كمترهنة في سلاسل مخالَفة. هذه السلاسل هي قابلة لأن تتجاوب في الرنين بفعل «السبّاق القاتم»، شطرة تصلُح لهذه الشمولية حيث تتعايش كلّ المستويات: تتكرَّر كلّ سلسلة إذاً في

إليها المبدأ هي إيجابية تكرار آلي وعار، يعبر عن مستوى مفترَض من التوازن الأدنى أو الغابر. في الواقع، لا يعبّر التكرار الآلي الذي يكوّن الجانبَ الظاهر من تكرار ما أو قولبية ما عن مستوى ما في المجموع، إلا أنه يتعلق أساساً بشطرات، «لَبنات» كما قال موناكوف (Monakow) ومورغ (Mourgue). من هنا أهمية الإدغامات والتكثيفات المنشطرة. ولكن بهذا المعنى، تستثمر الإيجابية الحقيقية في الشطرة شمولية الحياة النفسية، أي التي تستثمر في التكرار الآلي تكراراً من طبيعة مغايرة تماماً، ينتمي إلى دائرة «الغريزة» القابلة للانتقال دوماً والمتخفية (Thymie). أمكن القول أن الدال وحده في القولبية يكون غابراً، وليس المدلول: «تحت شطرة العَرَض المرضي، هناك دوماً مدلول مستمر، غني نسبياً بالمعاني»، انظر: A. Beley et J.-J. Lefrançois, «Aperçu séméiologique dramatique de quelques stéréotypies motrices chez l'enfant,» *Annales med. ps.* (Avril 1962).

الأخرى، في الوقت الذي ينتقل فيه السبّاق من مستوى إلى آخر، ويتخفى في كلّ السلاسل. كذلك لا يعود هو نفسه إلى أي مستوى أو درجة. في حالة السلاسل اللفظية، نسمي «كلمة من درجة عليا» الكلمة التي تَتَّخِذ مسمًّى لها هو معنى الكلمة السابقة. إلا أن السّباق الألسني، الكلمة الباطنية أو الشعرية بامتياز (موضوع = س)، يتعالى على كلّ الدرجات حين يَدّعي أنه يقول ذاته ومعناه، وحيث يظهر بمثابة اللامعنى المنتقل والمتخفي (الكلمة السرية التي لا معنى لها، «Snark» أو «Blitturi»...) دوماً. أيضاً تشكل كلُ السلاسل اللفظية الكثير من «الترادفات» بالنسبة إليه، ويلعب هو نفسه دورَ «المجانس لفظاً» بالنسبة إلى كلّ السلاسل. إذاً تنظِّم اللغةُ كلَّ نسقها كتكرار مكسو، في ضوء قدرتها الأكثر إيجابية والأكثر مثلانية.

من المسلَّم به الآن أنه ليس على الأشعار الفعلية أن تتلاءم مع أمثول الشعر هذا. حتّى يولَد الشعرُ الفعليُّ، يكفي أن «نتعرف» إلى هوية السبّاق القاتم الذي ننسب إليه هويةً اسميةً على الأقل، أي أن نعطي باختصار تجاوب الرنين جسماً؛ عندها وكما هي الحال في أغنية ما، تنتظم السلاسلُ المخالَفة في مقاطع غنائية أو آيات، في حين أن السبّاق يتجسد في تسبيحة أو ترجيعة. تدور المقاطعُ الغنائيةُ حول الترجيعة. ومَن الذي يجمع المفاهيمَ الاسميةَ ومفاهيمَ الحرية، أفضل مما تفعل الأغنية؟ هذا أن في هذه الشروط ينتج تكرارٌ عارٍ: في وقت واحد في عودة الترجيعة بما هي ممَثّل للموضوع = س، وفي بعض المظاهر مقاطع غنائية مخالَفة (قياس، قافية، أو حتّى بيت شعري مقفّى هو ذاته مع الترجيعة) التي تُمَثِّل بدورها اختراقاً متبادلاً للسلاسل. بل يحصل أن تكرارت شبه عارية تأخذ مكان الترادف والمجانسة اللفظية، كما عند بيغي وعند ريمون روسيل. وتتماهى عبقرية الشعر ذاته مع هذه التكرارات الخام.، ولكن هذه العبقرية

تعود في البداية إلى الأمثول، وإلى الطريقة التي يُنتِج بها التكرارت الخام انطلاقاً من تكرار أكثر سرية.

ولكن التمييزَ بين التكرارين ليس كافياً أيضاً. هذا أن التكرارَ الثاني يشارك بِكُلّ إبهامات الذاكرة والأساس. ويضم الاختلافَ، إلا أنه يضمه فقط بين المستويات أو الدرجات. ويظهر في البداية، كما رأينا، تحت شكل دوائر الماضي المتعايش في ذاته. ثمّ تحت شكل دائرة تعايش الماضي والحاضر؛ أخيراً، تحت شكل دائرة كلّ الحواضر التي تمضي، والتي تتعايش بالنسبة إلى الموضوع = س. باختصار، تضع الميتافيزيقا الطبيعة، الفيزياء في دائرة.، ولكن كيف نتجنب ألا يغطى هذا التكرارُ العميقُ بالتكرارات العارية التي يستوحيها، وتفلت هي ذاتها من وهم أسبقية التكرار الخام؟ في الوقت الذي يقع فيه الأساسُ من جديد في تمثل ما يؤسسه، تبدأ الدوائر بالدوران بحسب اتّجاه الـ «عينه». لهذا بدت لنا الدوائر دوماً منهدمة في توليف ثالث، حيث أُبطِل الأساس في «بلا ـ عمق» ما، حيث تَخلَّصَت المُثُلُ من أشكال الذاكرة، وحيث جاء انتقالُ التكرار وتخفّيه ليقترن بالتباعد والإزاحة عن المركز بما هما قدرتي الاختلاف. ما وراء الدورات، الخط المستقيم في البداية للشكل الفارغ للزمن؛ ما وراء الذاكرة، غريزة الموت؛ ما وراء تجاوب الرنين، الحركة القسرية. ما وراء التكرار العاري والتكرار المكسو، ما وراء التكرار الذي يُنْتَزَع منه الاختلافُ والتكرار الذي يضمه، تكرار «يصنع» الاختلافَ. ما وراء التكرار المؤسِّس والمؤسَّس، تكرار لا أساس، يتعلق به في وقت واحد ما يكبِّل وما يحرِّر، ما يموت وما يعيش في التكرار. ما وراء التكرار الفيزيائي، والتكرار النفسي أو الميتافيزيقي، تكرار أنطولوجي ما؟ وليست وظيفة هذا التكرار الأنطولوجي أن تلغي الاثنين الآخرين؛ إنما من ناحية، أن توزع

الاختلاف عليهما (بما هو اختلاف منتزع أو محتوى)، ومن ناحية أخرى، أن تنتِج هي ذاتُها الوهمَ الذي يؤثر فيهما، بمنعهما مع ذلك، من تطوير الخطأ المخفّف حيث يقعا. لهذا يستجمع التكرارُ النهائي، المسرحُ النهائي الكلَ من زاوية ما؛ ويدمِّر الكل من زاوية أخرى؛ وينتقي في الكل من زاوية أخرى أيضاً.

ربما الموضوع الأرفع للفن، هو بجعل كلّ هذه التكرارات تلعب بالتزامن، مع اختلافها بالطبيعة والإيقاع، انتقالها وتخفّيها المتتاليين، تباعدها وإزاحتها عن مركزها، وتداخلها بعضها في البعض الآخر، ومن الواحد إلى الآخر، وتغليفها في الأوهام التي يتغير «أثرُها» في كلّ حالة. الفنُّ لا يقلد، لكن ولأنه يكرِّر في البداية، ويكرِّر كلّ التكرارات بواسطة قدرة داخلية المحاكاة هي نسخة، إلا أن الفن مظهر خداع، يقلب النسخ إلى مظاهر خداعة). حتّى إنَّ التكرار الأكثر آلية، الأكثر يومية، الأكثر عادية، الأكثر قولبية يجد موقعه في العمل الفني، بما أنه منتقل دوماً بالنسبة إلى تكرارات أخرى، وبشرط أن نعرف أن نستخرج منه اختلافاً ما، بالنسبة إلى هذه التكرارات الأخرى. لأنه لا وجود لمشكلة جمالية أخرى غير إدماج الفن في الحياة اليومية. وكلما بدت حياتنا اليومية منمّطة ومقولبة وخاضعة لإنتاجات مسرَّعة لمواضيع الاستهلاك، كلّما وجب ربط الفن بها، وانتزاع منها هذا الاختلاف الصغير الذي يلعب من ناحية أخرى، وبالتزامن بين مستويات تكرار أخرى، حتّى إنّه يجعل الحدين الأقصيين للسلاسل العادية، للاستهلاك يتجاوبان في الرنين ويكتشفان السلاسل الغريزية للتدمير والموت، وبهذا يضمان جدول القسوة إلى جدول الحماقة، ويكتشفان تحت الاستهلاك، اصطكاكَ فكّ مصاب بخبل البلوغ، وتحت التدميرات الأكثر خسة للحرب، سياقات الاستهلاك، إعادة إنتاج الأوهام جمالياً، والانخداعات التي تصنع الماهية الواقعية لهذه الحضارة من أجل أن يعبّر الاختلافُ أخيراً عن ذاته، بقوة هي نفسها مكرِّرة للغضب، قادرة

على إدخال أغرب الانتقاءات، أقلها الإدغام هنا أو هناك، أي حرية ما بالنسبة إلى نهاية عالم ما. يمتلك كلٌّ فن تقنيات تكراراته المتراكبة التي يمكن لقدرتها النقدية والثورية أن تبلغ أعلى نقطة، لاقتيادنا من التكرارات الكئيبة للعادة إلى التكرارات العميقة للذاكرة، ثمّ إلى التكرارات النهائية للموت حيث تتلاعب حريتنا. أردنا فقط أن نشير إلى ثلاثة أمثلة، مهما كانت متنوعة، ومتباينة: الطريقة التي تتعايش بها كل التكرارات في الموسيقى الحديثة (إذاً سبق وكان تعميق اللازمة «leitmotiv» **في أوبرا فوسيك**(*) (*Wozzeck*) للموسيقي بيرغ (Berg)) ـ الطريقة التي عرف بها الـ «بوب أرت» (Pop-Art) في الرسم أن يدفع النسخة ونسخة النسخة... إلخ، وصولاً إلى هذه النقطة القصوى حيث ينقلب، ويصبح مظهراً خدّاعاً (هكذا السلاسل «المُعجِبة» (Sérigéniques) عند فارهول(**) (Warhol)، حيث نجد كل تكرارات العادة والذاكرة والموت مقرونة بعضها بالبعض) ـ الطريقة الروائية التي تسمح تكراراتٌ خام وآليةٌ للعادة بانتزاع منها تعديلات صغيرة، تنعش بدورها تكرارات الذاكرة، بالنسبة إلى تكرار أكثر نهائية حيث تدخل الحياة والموت إلى الميدان، مع احتمال التأثير على المجموع بإدخال انتقاء جديد، كلّ هذه التكرارات المتعايشة، ومع أنها منتقلة بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر (**التعديل** (*La Modification*) للروائي بوتور (Butor)؛ أو **السنة الأخيرة في مارينباد** (*L'Année dernière à Marienbad*) يشهد أن على التقنيات الخاصة للتكرار الذي تمتلكه السينما أو تخترعه).

* * *

(*) أوبرا شهيرة للموسيقي النمساوي ألبان بيرغ عزفت للمرة الأولى عام 1925 في برلين.

(**) رسام أمريكي من أكبر ممثلي الـ «بوب أرت» توفي في نيويورك عام 1987.

كلُّ التكرارات، أليس هذا ما ينتظم في الشكل المحض للزمن؟ يعرِّف في الواقع هذا الشكل المحض، الخط المستقيم، بنظام يوزِّع قبل وخلال وبعد، بواسطة مجموع يستجمع الثلاثة كلها في تزامن توليفه القبلي، وبواسطة سلسلة تجعل كلَّ صنف تكرار يقابل كلَّ واحد. من وجهة النظر هذه، علينا أن نميز في الأساس الشكلَ المحض والمحتويات التجريبية. لأن المحتويات التجريبية متحركة وتتتابع. والتعيينات القبلية للزمن على العكس من ذلك، ثابتة ومتوقفة كما على صورة شمسية أو في مسطّح مجمَّد، تتعايش في التوليف الساكن الذي يُجري تمييزاً بالنسبة إلى صورة عمل باهر. ويمكن لهذا العمل أن يكون بشكل تجريبي أي واحد، ويمكنه على الأقل أن يجد مناسبته في أية ظروف تجريبية (فعل = س)؛ يكفي أن تجعله هذه الظروفُ ممكن «العزل»، وأن تحفر بشكل كاف في اللحظة من أجل أن تمتد صورته إلى الزمن بأكمله؛ وتصبح بمثابة الرمز القبلي للشكل. من ناحية أخرى؛ وبالنسبة إلى المحتويات التجريبية للزمن، نميز الأول والثاني والثالث. . . في تتابعها اللامحدد: يمكن ألا يتكرر أي أمر، وأن يكون التكرارُ مستحيلاً؛ يمكن أيضاً أن يقبل التتابع بأن يعرّف في دورة ما، وأن ينتج التكرارُ، ولكن إما تحت شكل داخل ـ الدوري حيث 2 يكرر 1، و3 يكرر 2؛ وإما تحت شكل بين ـ الدوري حيث 1_2 يكرر 1، 2_2 يكرر 2، 3_3 يكرر 3. (حتّى إذا تصورنا تتابعاً لامحدداً من الدورات، يُحدَّد الزمنُ الأول على أنه الـ «عينه» واللامخالَف، وفي أصل الدورات أو بين دورتين). ومهما يكن من أمر، يبقى التكرارُ خارجياً عن شيء مكرَّر، علينا طرحه كأول. وتُقام الحدود بين مرة أولى والتكرار عينه. إن مسألة معرفة إذا توارت المرة الأولى عن التكرار (يقال إنها «مرة واحدة وأخيرة»)، أو على العكس من ذلك، إذا استسلمت للتكرار في دورة أو من دورة إلى أخرى ـ فهي تتعلق فقط بتفكُّر مراقِب ما.

بما أن المرة الأولى قد طُرِحَت بمثابة الـ «عينه»، نسأل إذا أظهر الثاني ما يكفي من التشابه مع الأول ليتطابق مع الـ «عينه»: سؤال لا يمكن حله إلا بتشييد صلات تماثل في الحكم، نظراً إلى تغيرات الظروف التجريبية (هل أن لوثر (Luther) مثيل بولس، والثورةُ الفرنسية مثيل الجمهورية الرومانية؟). إلا أن الأشياء تجري بشكل مختلف جداً عن وجهة نظر الشكل المحض أو الخط المستقيم للزمن. لأن الآن، كلّ تعيين (الأول والثاني والثالث؛ القبل والخلال والبَعد) سبق وكان تكراراً في ذاته، تحت الشكل المحض للزمن، وبالنسبة إلى صورة الفعل. القبل، المرة الأولى، ليس تكراراً أقل مما هو تكرار المرة الثانية أو الثالثة. بما أن كلَّ مرة هي تكرار في ذاتها، ولم تعد المشكلةُ قابلةً للتقاضي بتماثلات التفكّر بالنسبة إلى مراقب مفترَض، ولكن يجب أن تعاش الشروط الداخلية للفعل بالنسبة إلى الصورة الباهرة كمشكلة. لم يعد التكرارُ يتناول (شرطياً) مرة أولى يمكنها أن تهرب فيه، ومهما يكن من أمر، تبقى خارجية بالنسبة إليه. ويتناول التكرارُ أمرياً تكرارات، صيغاً أو أصناف تكرار. انتقلت إذاً التخوم، الـ «الاختلاف»، بشكل فريد: لم يعد بين المرة الأولى والمرات الأخرى، بين المكرَّر والتكرار، بل بين أنماط التكرار هذه. ما يتكرر هو التكرار عينه. زيادة على ذلك، لم تعد «مرة واحدة وأخيرة»، تصف كيفياً أولاً ما يتهرب من التكرار، إلا أنها على العكس من ذلك، تصف كيفياً نمط تكرار يتعارض مع نمط آخر، يعمل بعدد لامتناهٍ من المرات (هكذا يتعارض التكرارُ المسيحيُّ مع التكرار الملحد، والكيركغاردية مع النيتشوية، لأن عند كيركغارد، يعمل التكرارُ عينه مرة واحدة وأخيرة؛ في حين أنه بحسب نيتشه، يعمل بالنسبة إلى كلّ المرات. ولا يوجد هنا اختلاف رقمي، بل اختلاف أساسي بين هذين النمطين من التكرار).

كيف نفسر أنه عندما يتناول التكرارُ التكرارات، عندما يجمعها كلها ويُدْخِل بينها الاختلافَ، فهو يكتسب في وقت واحد سلطة انتقاء مخيف؟ الكل يتعلق بتوزيع التكرارات تحت الشكل والنظام والمجموع وسلسلة الزمن. هذا التوزيع معقد جداً. بحسب مستوى أول، يعرَّف تكرارُ القبل بطريقة سلبية وبسبب الغياب: يكرّر المرء لأنه لا يعرف، لأنه لا يتذكر... إلخ، لأنّه ليس قادراً على الفعل (سبق لهذا الفعل أن تحقق أو سيتحقق). يدلّ «المرء» إذاً هنا على لاوعي الـ «هو» بما هو القدرة الأولى للتكرار. يعرَّف تكرارُ الأثناء بالصيرورة ـ متشابه أو الصيرورة ـ متساوٍ: يصير المرء قادراً على الفعل، ويصير المرء متساوياً مع صورة الفعل، ويدل «المرء» الآن على لاوعي الـ «أنا»، تحويله، قذفه في «أنا ـ فاعل» أو «أنا» مثالية بما هي قدرة ثانية للتكرار، ولكن بما هي الصيرورة ـ متشابها أو متساوياً، دوماً هي صيرورة متشابهاً أو متساوياً بشيء يُفْتَرَض أنه «هو هو» في ذاته، يُفْتَرَض أنه يستفيد من امتياز هوية أصلية ما، يظهر أن صورة الفعل التي بالنسبة إليها يصير المرء متشابهاً أو متساوياً، لا تصلح أيضاً هنا إلا بالنسبة إلى هوية المفهوم عموماً أو الـ «أنا ـ الفاعل».

يستجمع إذاً التكراران الأولان على هذا المستوى، ويَتقاسمان السمات الدائمة للسلبي والـ «هو هو»، كما رأينا أنهما كوَّنا الحدودَ القصوى للتمثل. على مستوى آخر، يكرِّر البطلُ التكرارَ الأول، تكرارَ القَبل، كما في حلم وفي نمط عارٍ وآلي ومقولب يكوّن الهزليَّ. ومع ذلك لن يكون هذا التكرارُ شيئاً إذا لم يكن يحيلنا، بما هو تكرار، إلى شيء مخبّأ، متخفٍّ في سلسلته الخاصة به، القادر على أن يُدخِل فيها إدغامات بما هي ملكة، عادة مترددة، متحيرة حيث ينضج التكرارُ الآخرُ. هذا التكرارُ الثاني للأثناء هو التكرار

الذي يستولي فيه البطل على التخفي ذاته، يرتدي التحول الذي يعيد إليه بنمط مأساوي، مع هويته الخاصة به، أعماقَ ذاكرته وكلَ ذاكرة العالم التي يدعي، بعد أن أصبح قادراً على الفعل، أنه يساويه بالزمن بأكمله. ها هما إذاً التكراران يستعيدان، عند هذا المستوى الثاني، ويقسمان على طريقتهما، توليفَي الزمن، الشكلَيْن العاري والمكسو اللذين يسمانهما.

بالتأكيد، يمكننا أن نتصور أن التكرارين يدخلان في دورة حيث يشكلان جزأيْن متماثلين؛ وأنهما يبدآن مجدداً في نهاية الدورة، بالشروع بمسار جديد هو ذاته متماثل مع الأول؛ وأخيراً لا تستبعد هاتان الفرضيتان، الضمن ـ دورية والبين ـ دورية، الواحدة الأخرى، إلا أنهما تتقويان وتكرران التكرارات على مستويات مختلفة.، ولكن في كلّ هذا، كلّ شيء يتعلق بطبيعة الزمن الثالث: يتطلب التماثلُ أن يعطى زمنٌ ثالث، كذلك تَتَطلَّب دائرةُ فيدون أن يتكامل القوسان بقوس ثالث حيث يتقرر كلّ شيء يخص عودتهما. مثلاً، جرى تمييز العهدُ القديم، بالتكرار بسبب النقص، والعهد الجديد، بالتكرار بالتحول، يواكيم دو فلور (Goachim de Flore). أما من زاوية أخرى فقد جرى التمييز بين زمن الآلهة بسبب النقص في لاوعي البشر وزمن الأبطال بالتحول في أنا البشر فيكو (Vico). السؤال المزدوج: **1** ـ هل يكرِّر الزمنان الواحدُ الآخرَ في مستوى تماثلي، داخل الدورة عينها؟ **2** ـ هل يُكَرَّر هذان الزمنان ذاتهما في دورة مماثلة جديدة؟

– تتعلق الإجابة عن هذا السؤال المزدوج فقط بشكل أساسي بطبيعة الزمن الثالث، (العهد الذي سيأتي عند فلور (Flore) وزمن البشر عند فيكو (Vico). الإنسان بلا اسم عند بلانش (Ballanche). لأنه إذا كان الزمنُ الثالث، المستقبل، هو المكان الخاص بالقرار،

من الممكن جداً، انطلاقاً من طبيعته أن يلغي الفرضيتَيْن الضمن ـ دورية والبين ـ دورية، أن يهدما كليهما، وأن يضع الزمن على خطّ مستقيم، وأن يعيد تقويمه ويخلّص منه الشكلَ المحض، أي أن يجعله يخرج عن «محاوره»، وأن يجعل التكرارُ الثالثُ، وهو لجهته، تكرارَ الاثنين الآخرَين مستحيلاً. وبعيداً عن توفير الدورة والتماثل، فإن الزمن الثالث يلغيهما.

إذاً، يصير الاختلافُ بين التكرارات، تمشياً مع الحدود الجديدة ما يلي: القَبل والأثناء هما تكراران ويبقيان كذلك، إلا أنهما لا يعملان إلا مرة واحدة وأخيرة. ويوزعهما التكرار الثالث بحسب خطّ مستقيم للزمن، ولكن أيضاً يلغيهما، ويحتم عليهما ألا يعملا إلا مرة واحدة وأخيرة، بالإبقاء على «كلّ المرات» للزمن الثالث وحده. بهذا المعنى، رأى يواكيم دو فلور (Goachim de Flore) ما هو جوهري: هناك دلالتان لمدلول وحيد. الأساسي، هو العهد الثالث. هناك تكراران لمكرَّر وحده، ولكن وحده المدلول، المكرَّر يتكرَّر في ذاته، مقوِّضاً دلالاته بما هي شروطه. لم تعد التخوم بين مرة أولى والتكرار الذي يجعله ممكناً من ناحية شرطية، ولكن بين التكرارات الشرطية والتكرار الثالث، تكرار في العَوْد الأبدي يجعل عودة التكراريْن الآخرَيْن مستحيلة. وحده العهد الثالث يدور حول ذاته. ليس هناك من عود أبدي إلا في الزمن الثالث: هنا ينتعش مجدداً المسطحُ المجمَّد، أو يعيد الخط المستقيم للزمن، كمنجذب بطوله الخاص به، تشكيلَ حلقة غريبة، لا تتشابه إطلاقاً مع الدورة السابقة، إلا أنه ينتهي في اللاشكلي، ولا يصلح إلا بالنسبة إلى الزمن الثالث وما ينتمي إليه. لقد رأينا أن شرط الفعل بالغياب لا يعود، وشرط الفاعل الحقيقي بالتحول لا يعود. ويعود اللامشروطُ وحده في الإنتاج كعَوْد أبدي. تقوم القوة المُبعِدة والانتقائية للعَوْد

الأبدي، قوتُه النابذة عن المركز، على توزيع التكرار في الأزمنة الثلاثة للدورة ـ الكاذبة، وعلى العمل أيضاً على ألا يعود التكراران الأولان، وأن تكون مرة وحيدة وأخيرة للأبد، أن يعود التكرار الثالث الذي يدور حول نفسه. السلبي والمتشابه والمتماثل هي تكرارات، غير أنها لا تعود، إذ تطردها بشكل نهائي عجلة العَوْد الأبدي.

ألا يكون نيتشه قد قدم عرض العَوْد الأبدي ـ نحن نعرف هذا ـ لأسباب هي في وقت واحد أسباب «النقد الموضوعي» الأبسط للنصوص، وأسباب الفهم الشعري أو المسرحي الأكثر تواضعاً. تُعَلِّمُنا حالُ نصوص زرادشت أن العَوْد الأبدي مطروح للبحث مرتين، ولكن دوماً كما البحث عن حقيقة لم تُبْلَغ بعد ولم يعبَّر عنها: مرة عندما يتكلم القزم، المهرج (III)، «في الرؤية واللغز» (De La Vision ct dc l'engime)، مرة ثانية عندما تتكلم الحيوانات (III «المتماثل إلى الشفاء» (Le convalescent)). تكفي المرةُ الأولى لتجعل زرادشت مريضاً، وتوحي له بكابوس رهيب، وتحتم عليه أن يقوم برحلة في البحر. المرة الثانية بعد أزمة جديدة، يبتسم زرادشت المتماثل إلى الشفاء لحيواناته، الممتلئ بالتسامح، إلا أنه يعرف أن مصيره سيكون فقط في مرة ثالثة لم تُقَل (تلك التي تعلن النهاية، «وصلت العلامة»). لا يمكننا أن نستعمل الملاحظات بعد الوفاة، إلا في اتجاهات تؤكِّدُها أعمالُ نيتشه المنشورة، لأن هذه الملاحظات هي بمثابة المادة المحفوظة، الموضوعة جانباً من أجل توسيع مستقبلي. نعرف فقط أن كتاب زرادشت لم ينته، وأنه يجب أن يكون لديه تتمة تتضمن موت زرادشت: بما هو زمن ثالث، مرة ثالثة، إلا أن التدرج المسرحي زرادشت كما هو، يسمح بطرح مجموعة أسئلة وإجابات.

1 ـ لماذا غضب زرادشت في المرة الأولى، وعاش كابوساً

مرعباً إلى هذا الحد، عندما قال القزم «كلّ الحقيقة هي منحنية، والزمن نفسه دائرة»؟ ويشرحه لاحقاً، بتفسير كابوسه: يخاف من ألا يعني العَوْد الأبدي عودَ الكل، الـ «عينه» والمتشابه، بما فيه القزم، بما فيه أصغر البشر (انظر III، «المتماثل إلى الشفاء»). ويخشى بشكل خاص من ألا يكون التكرار سلبياً وبالغياب: ألا يكرَّر من شدّة كونه أصم وقزماً وأعرج يجثم على أكتاف الغير. من شدّة عدم قدرته على الفعل (موت الله)، حتّى وإن حصل الفعلُ. ويعرف أن تكراراً دائرياً هو بالضرورة، من هذا النمط. لهذا سبق ونفى زرادشت أن يكون الزمنُ دائرةً، ويجيب القزمَ: «يا روح الثقل لا تبسِّط الأشياء كثيراً! «يريد على العكس من ذلك، أن يكون الزمنُ خطاً مستقيماً، باتجاهين متضادين. وإذا تشكلت دائرة ما، وأزيحت عن مركزها بغرابة، سيكون هذا فقط «في نهاية» الخط المستقيم.

2 ـ لماذا يجتاز زرادشت أزمةً جديدةً ويصبح متماثلاً إلى الشفاء؟ وزرادشت كما كان هاملت، جعلته الرحلة في البحر قادراً، وعرف الصيرورة ـ متشابهاً، الصيرورة ـ متساوياً للتحول البطولي؛ (انظر III، «في الغبطة اللاإرادية» (*De La Béatitude involontaire*)).
هذا أنه سبق وتجنب ظلَ السلبي: يعرف أن التكرارَ ليس تكرار القزم. إلا أن الصيرورة ـ متساوياً، الصيرورة ـ قادراً للتحول قرّبته فقط من هوية أصلية مفترَضة: فهو لم يتوسل بعد الإيجابية الظاهرة للـ «هو هو». تلزمنا الأزمة الجديدة والتماثل إلى الشفاء. إذاً يمكن للحيوانات أن تقول إن الـ «عينه» والمتشابه يعودان، ويمكنهما أن يعرضا العَوْد الأبدي كيقين طبيعي إيجابي. لم يعد زرادشت يستمع إليهما، يتظاهر بالنوم، ويعرف أن العَوْد الأبدي أيضاً شيء مغاير، ولا يجعل الـ «عينه» أو المتشابه يعودان.

3 ـ لماذا مع ذلك لم يقل زرادشت شيئاً بعد؟ لماذا ليس بعد

«ناضجاً»؟ لماذا لن يصير كذلك إلا في مرة ثالثة لم تُقَل؟ يتضمن الكشفُ أن الكل لا يعود، ولا الـ «عينه»، القلق كما الإيمان بعودة الـ «عينه» والكل، وإن كان قلقاً مغايراً. إن تصور العَوْد الأبدي على أنه الفكر الانتقائي، والتكرار في العَوْد الأبدي على أنه الوجود الانتقائي هو أرفع اختبار. يجب العيش وتصور الزمن خارج محاوره، الزمن الموضوع على خطّ مستقيم، الذي يلغي بلا رحمة الذين يلتزمون فيه، الذين يظهرون على المسرح، ولكن لا يكررون إلا مرة واحدة وأخيرة. ويحصل الانتقاء بين التكرارات: ستُلغى التي تكرر بشكل سلبي، التي تكرر بشكل متطابق. لا تكرر إلا مرة واحدة. العَوْد الأبدي هو فقط للزمن الثالث: زمن الدراما، بَعْد الهزلي، بعد المأساوي (تعرَّف الدراما عندما يصير المأسويُّ فرِحاً، ويصبح الهزليُّ هزليَّ الإنساني الأعلى). العَوْد الأبدي هو فقط للتكرار الثالث، في التكرار الثالث. الدائرة هي في نهاية الخط. لا القزم ولا البطل، لا زرادشت المريض، ولا زرادشت المتماثل إلى الشفاء يعودون. ليس فقط لا يجعل العَوْد الأبديُّ كلَّ شيء يعود، ولكن يجب إفناء كلّ الذين لا يحتملون الاختبار. (أبرزَ نيتشه بعناية النمطين المتميزَيْن اللذَيْن لا يبقيان مع الاختبار: الإنسان الصغير المتلقي أو آخر البشر، والإنسان الكبير النشيط، البطولي الذي صار الإنسان الذي «يريد أن يفنى»)(9). السلبيُّ لا يعود. الـ «هو هو» لا يعود. الـ «عينه» والمتشابه المتماثل والمتعارض، لا تعود. وحده التأكيد يعود، أي المختلف، غير الشبيه. كم من القلق قبل استخراج فرح تأكيد انتقائي كهذا: لا شيء يعود مما ينفي العَوْد الأبدي، لا الناقص ولا المتساوي، وحده المفرط يعود. وحده التكرار الثالث يعود. لقاء تشابه وهوية زرادشت

---

(9) انـظـر: Nietzsche, *Zarathoustra*, prologue 4 et 5, et I, «Des Hommes sublimes,»: La Critique du héros.

ذاته: يجب على زرادشت أن يضيّعهما، وأن يفنى تشابُهُ الـ «أنا» وهوية الـ «أنا» الفاعل، يجب أن يموت زرادشت. تساوى زرادشت ـ البطل، إلا أنه تساوى باللامتساوي، على أن يضيّع الآن الهوية المزيفة للبطل. لأن «المرء» يكرِّر أبدياً، ولكن «المرء» يشير الآن إلى عالم الفرديات اللاشخصية والفرادات السابقة على الفردية.

ليس العَوْد الأبدي أثرَ الـ «هو هو» على عالم صار متشابهاً، وليس نظاماً خارجياً مفروضاً على كاوس العالم. العَوْد الأبدي هو، على العكس من ذلك، الهويةُ الداخلية للعالم وللكاوس، الكاوسموس (chaosmos). كيف أمكن للقارئ أن يعتقد أن نيتشه ضمّ في العَوْد الأبدي الكلَّ والـ «عينه» والـ «هو هو» والمتشابهَ والمتساويَ والـ «أنا ـ الفاعل» والـ «أنا»، وهو الذي كان أكبر ناقد لهذه المقولات؟ كيف نعتقد أنه تصوّر العَوْد الأبدي بمثابة الدورة، هو الذي عارض فرضيتـ «ـه» بِكُلّ فرضية دورية؟[10] كيف نعتقد أنه وقع في فكرة باهتة وكاذبة عن تعارض بين زمن دائري وزمن خطي، زمن قديم وزمن حديث؟

ولكن ما هو محتوى هذا الزمن الثالث، هذا اللاشكليُّ في نهاية شكل الزمن، هذه الدائرة المزاحة عن مركزها التي تنتقل إلى نهاية الخط المستقيم؟ ما هو هذا المحتوى المتأثر، «المعدَّل» بالعَوْد الأبدي؟ حاولنا أن نبيِّن أن المقصود هو المظهر الخداع، حصرياً المظاهر الخداعة. تتضمن المظاهرُ الخداعةُ بشكل أساسي، تحت قدرة واحدة ونفسها، الموضوع = س في اللاوعي، كلمة = س في اللغة، الفعل = س في التاريخ. المظاهر الخداعة هي هذه الأنساق

---

(10) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Werke. Kröner* ([n. p.: n. pb., n. d.]), tome XII, 1, paragraphe 106.

حيث ينسب المختلفُ إلى المختلف بواسطة الاختلاف ذاته. المهم إننا لا نجد في هذه الأنساق أي هوية قائمة مسبقاً، أي تشابه داخلي، إنما الكل اختلاف في السلاسل، واختلاف اختلاف في تواصل السلاسل. غير واجب وغير ممكنٍ التعرف إلى هوية ما ينتقل ويتخفى في السلاسل، غير أنه يوجد ويفعل كمخالف الاختلاف. ولكن من الزاويتَيْن، يصدر التكرارُ بالضرورة هنا عن لعبة الاختلاف. من ناحية، لأن كلَّ سلسلة لا تفسَّر، ولا تتطور إلا بتضيمن السلاسل الأخرى؛ تكرِّر إذاً السلاسلَ الأخرى، وتتكرر في السلاسل الأخرى التي تتضمنها بدورها؛ ولكن لا تضمِّنها السلاسلُ الأخرى من غير أن تُضَمَّن فيها كمُضَمِّنَة هذه السلاسل الأخرى، وإن عادت إلى ذاتها بعدد المرات التي تعود فيها إلى سلسلة أخرى. العودة إلى الذات هي عمق التكرارات العارية، كما العودة إلى أخرى هي عمق التكرارات المكسوة. من ناحية أخرى، تؤمّن اللعبةُ التي تتصدر توزيعَ المظاهر الخداعة تكرارَ كلّ خلط متميز رقمياً، لأن «الضربات» المختلفة ليست لجهتها متميَّزة رقمياً، ولكن فقط متميزة «شكلياً»، بطريقة تحتوي على كلّ النتائج في عدد كلّ نتيجة بحسب صلات المضمَّن والمضمِّن التي جئنا على التذكير بها، وكل واحدة تعود إلى الأخريات تمشياً مع التمييز الشكلي للضربات، ولكن أيضاً بالعودة دوماً إلى نفسها تمشياً مع وحدة لعبة الاختلاف. يظهر التكرارُ في العَوْد الأبدي تحت كُلّ مظاهره على أنه القدرة الخاصة بالاختلاف. ولا يفعل انتقال ما يتكرر وتخفّيه إلا بإعادة إنتاج تباعد المختلف وإزاحته عن مركزه، في حركة واحدة هي التنقل (diaphora) بما هو نقل. يؤكّد العَوْد الأبدي الاختلافَ ويؤكِّد اللاتشابه والمباين والصدفة والمتكثر والصيرورة. زرادشت هو السبّاق القاتم للعود الأبدي. ما يلغيه العَوْد الأبدي هو بالضبط كلّ الهيئات التي تُخْمِد الاختلافَ، توقف نقله بإخضاعه للنير الرباعي للتمثل. ولا يستعيد الاختلافُ

نفسه ولا يتحرر إلا في نهاية قدرته، أي بواسطة التكرار في العَوْد الأبدي. يلغي العَوْد الأبدي ما يجعله هو ذاته مستحيلاً بجعل نقل الاختلاف مستحيلاً. ما يلغيه، هو الـ «عينه» والمتشابه والمتماثل والسلبي بوصفها المفترضات المسبقة للتمثل. لأن التمثل؛ إعادة الإحضار ومفترضاته المسبقة تعود، مرة واحدة ولا شيء إلا مرة واحدة، مرة واحدة، وأخيرة، تلغى لكلّ المرات.

مع ذلك نتكلم عن وحدانية الاختلاف، بل نقول «السلسلة عينها»، عندما تعود إلى ذاتها عينها، و«سلاسل متشابهة» عندما تعود الواحدة في الأخرى.، ولكن تعبِّر انتقالات صغيرة جداً في اللغة عن اضطرابات وانقلابات في المفهوم. رأينا أن الصيغتين: «يختلف المتشابهون» و«يتشابه المختلفون»، تنتميان إلى عوالم غريبة بأكملها. وقس على ذلك هنا: العَوْد الأبدي هو المتشابه، والتكرار في العَوْد الأبدي الـ «هو هو» ـ إلا أنه بالضبط التشابه والهوية لا يوجدان مسبقاً على عودة ما يعود. ولا يصفان كيفياً في البداية ما يعود، ويختلطان بشكل مطلق بعَوْدته. ليس الـ «عينه» الذي يعود، ليس المتشابه الذي يعود، إلا أن الـ «عينه» هو عودة ما يعود، أي المختلف، المتشابه عودة ما يعود، أي غير الشبيه. التكرار في العَوْد الأبدي هو الـ «عينه»، ولكن بما أنه يقال فقط عن الاختلاف والمختلف. يوجد هنا قلب كامل لعالم التمثل، وللمعنى الذي امتلكَه الـ «هو هو» و«المتشابه» في هذا العالم. ليس هذا القلب فقط تأملياً، هو عملي للغاية لأنه يعرِّف شروطَ مشروعية استعمال كلمتَي متطابق ومتشابه، بربطهما حصرياً بالمظاهر الخداعة، ويندِّد بالاستعمال العادي المكوَّن منهما من وجهة نظر التمثل، باعتباره لامشروعاً. لهذا تبدو لنا فلسفة الاختلاف مبنية بشكل سيئ ما دمنا نكتفي بأن نعارض بواسطة المفردات، تسطيح الـ «هو هو» كمتساو مع الذات، بعمق الـ «عينه»

المفروض أنه يستجمع المختلف[11]، لأن الـ «عينه» الذي يضم الاختلافَ، والـ «هو هو» الذي يبقيه خارج ذاته، يمكن أن يتعارضا بطرق كثيرة، غير أنهما يبقيان مبدئي التمثل. وقد ينعشان شجار التمثل اللامتناهي والتمثل المتناهي. ليس التمييزُ الحقيقي بين الـ «هو هو»، المتطابق والـ «عينه»، ولكن بين الـ «هو هو» الـ «عينه» أو المتشابه، ولا أهمية هنا ما أن تطرح بصفات متنوعة كأولى - والـ «هو هو» أو الـ «عينه»، أو المتشابه المعروضة كقدرة ثانية وقد ازدادت قدراتها، وتدور عندئذ حول الاختلاف، يقال عن الاختلاف في ذاته . كلّ شيء عندئذ يتغير فعلياً. الـ «عينه»، المزاح عن مركزه بشكل دائم، لا يدور فعلياً حول الاختلاف إلا عندما يضطلع هو ذاته بِكُلّ الوجود، يطبَّق فقط على المظاهر الخداعة المتحملة كلّ «الكائن» .

وتاريخ الخطأ الطويل هو تاريخ التمثل، تاريخ الأيقونات. لأن الـ «عينه»، المتطابق يمتلك معنى أنطولوجياً: تكرار ما يختلف في العَوْد الأبدي (تكرار كلّ سلسلة مضمَّنة). يمتلك المتشابهُ معنى أنطولوجياً: العَوْد الأبدي لما ينقص في المجموعة (تكرار السلاسل المضمَّنة). ولكن ها هو العَوْد الأبدي الذي يثير هو ذاته وهو يدور، بعض الوهم الذي يتمرأى فيه ويتلهى به، ويستخدمه ليضاعف تأكيده لما يختلف: ينتج الآن صورةَ هوية كما لو أنها كانت نهاية المختلف. يُنتِج صورة تشابه كالأثر الخارجي «مباين». وينتج صورةً ما للسلبي كنتيجة ما يؤكّده، نتيجة تأكيده الخاص به. يحيط ذاته بهذه الهوية، وبهذا التشابه وبهذا السلبي، ويحيط نفسه ويحيط المظهر

(11) انـظـر: Martin Heidegger, «L'Homme habite en poète,» dans: Martin Heidegger, *Essais et conférences* ([s. l.: s. n., s. d.]), p. 231.

الخداع. إلا أنها بالضبط هوية وتشابه وسلبي متصنع. يلعب بها كما تلعب بنهاية مخفقة دوماً وبأثر مشوَّه دوماً وبنتيجة منحرفة دوماً: هي إنتاجات عمل المظهر الخداع. يستخدمها، في كلّ مرة، لإزاحة الـ «هو هو» عن مركزه، وتشويه المتشابه، وتحويل النتيجة. لأنه صحيح أنه ليس هناك من نتائج أخرى إلا تلك التي تحولت عن اتجاهها، وليس من تشابهات أخرى إلا التشابهات المشوَّهة، وليس من هوية أخرى إلا مزاحة عن مركزها، وليس من نهاية أخرى إلا التي أخفقت. والعَوْد الأبدي الذي يتلهى في ما ينتج، يندد بِكُلّ استعمال مغاير للنهايات، الهويات، التشابهات والسلبيات. وحتى خصوصاً، أن السلب يستخدم بالطريقة الأكثر جذرية، في خدمة المظهر الخداع، لينفي كلّ ما ينفي التأكيد المختلف والمتكثر، وليمرئي فيه تأكيده الخاص به، وليضاعف فيه ما يؤكِّده. ويعود بشكل أساسي إلى عمل المظهر الخداع، تصنعُ الـ «هو هو» والمتشابه والسلبي.

هناك ترابطٌ ضروري، بين المعنى الأنطولوجي والمعنى المتصنع. يُشتق الثاني من الأول، أي يبقى منساقاً، بلا استقلال ذاتي ولا عفوية، مجرد أثر لعلة أنطولوجية تلعب به كالعاصفة.، ولكن كيف لا يفيد التمثل منه؟ كيف لا يولد التمثل مرة واحدة، في قعر موجة ما، لصالح الوهم؟ كيف لا يُنشئ الوهمُ «خطأ» ما؟ ها هي هوية المظهر الخداع، الهوية المصطنعة، التي نجدها مقذوفة تراجعياً (Rétrojetée) على الاختلاف الداخلي. نجد التشابهَ الخارجي المتصنَّع مبطناً في النسق، يصبح السلبي مبدأ وفاعلاً حقيقياً. ويستقل ذاتياً كلّ إنتاج عمل. وتفترض عندئذ أن الاختلاف لا يصلح وليس موجوداً، وليس مفكَّراً إلا في «عينه» ما موجود مسبقاً، ويضمه كاختلاف مفهومي، ويعيّنه بواسطة تعارض المحمولات. ونفترض أن التكرارَ لا

يصلح وليس موجوداً وليس مفكَّرا إلا تحت «هو هو»، يطرحه بدوره بمثابة اختلاف بلا مفهوم، ويفسره بشكل سلبي. وبدلاً من إدراك التكرار العاري كإنتاج التكرار المكسو، والتكرار المكسو، كقدرة الاختلاف، نجعل من الاختلاف إنتاجاً ثانوياً للعينه في المفهوم، التكرار المكسو، مشتقاً ما من العاري، ومن العاري إنتاجاً ثانوياً للهوهو خارج المفهوم. في الوسط نفسه، وسط التمثل، يُطرح الاختلافُ من جهة، بما هو اختلاف مفهومي والتكرار من الجهة الأخرى، بما هو اختلاف بلا مفهوم. وبما أن لا وجود أيضاً لاختلاف مفهومي بين المفاهيم النهائية القابلة للتعيين حيث يوزِّع الـ «عينه»، نجد عالم التمثل محصوراً في شبكة تماثلات، تجعل من الاختلاف ومن التكرار مجرد مفاهيم التفكّر. يمكن تفسير الـ «عينه» والـ «هو هو» بطرق كثيرة: بمعنى مثابرة (أ هو أ)، بمعنى مساواة (أ = أ) أو تشابه، (أ # ب)، بمعنى تعارض (أ لا أ)، بمعنى تماثل (كما يقترح أخيراً الثالث المرفوع الذي يعيِّن الشروط التي لا يعود فيها الحد الثالث قابلاً للتعيين إلا في صلة مطابقة بصلة الاثنين الآخرين أ/ لا أ (ب) = ج/ لا ج (د). إلا أن كلّ هذه الأساليب هي أساليب التمثل التي يأتي التماثل ليعطيها لمسة نهائية، إغلاقاً نوعياً بما هو عنصر أخير، وهي تطور المعنى الخاطئ الذي يخون، في وقت واحد، طبيعة الاختلاف وطبيعة التكرار. يبدأ هنا الخطأ الطويل، ويكون أطول كلّما كان ينتج مرة واحدة.

رأينا كيف أن التماثل ينتمي أساساً إلى عالم التمثل. عندما تُثبَّت حدودُ إدراج الاختلاف في المفهوم عموماً، يتمثَّل الحدُّ الأعلى بالمفاهيم النهائية القابلة للتعيين (أجناس الوجود أو المقولات) في حين يتمثل الحد الأدنى بأصغر المفاهيم المتعينة (أنواع). يختلف في التمثل المتناهي، الاختلاف بالجنس والاختلاف النوعي بالطبيعة

وبالطريقة، إلا أنهما متكاملان بشكل دقيق: لالتباس الواحد مترابط هو وحدة معنى الآخر. ووحيد المعنى هو في الواقع، الجنس بالنسبة إلى أنواعه، إنما الملتبس، الوجود بالنسبة إلى الأجناس ذاتها أو المقولات. يتضمن تماثل الوجود في وقت واحد هذين المظهرين: الواحد الذي به يتوزع الوجود في أشكال قابلة للتعيين، تميّز معناه وتنوّعه بالضرورة، ولكن الآخر الذي به، بتوزعه على هذا النحو، يقسَّم بالضرورة إلى كائنات متعينة، كلّ واحد مزوَّد بمعنى وحيد. ما غاب عند الطرفين الأقصيين هو المعنى الجماعي للوجود، لعبة الاختلاف المفردِن في الكائن. كلّ شيء يجري بين الاختلاف بالجنس والاختلاف النوعي. غاب الكلي الحقيقي، كما الفريد الحقيقي: لا يمتلك الوجود معنى مشتركاً إلا توزيعياً، ولا يمتلك الفردُ اختلافاً إلا عاماً. عبثاً «نفتح» لائحة المقولات، أو حتّى نجعل التمثل لامتناهياً، يستمرّ الوجود بأن يقال في عدة معانٍ بحسب المقولات، وما يقال عنه ليس دوماً متعيناً إلا باختلافات «بشكل عام». ذلك أن عالم التمثل يفترض نمطاً من التوزيع الحضري الذي يَقْسِم الموزَّع أو يقاسمه، من أجل أن يعطي «كلّ واحد» حصته الثابتة (هكذا في اللعبة السيئة، في طريقة اللعب السيئة، تعرِّف القواعد الموجودة مسبقاً الفرضيات التوزيعية التي استناداً إليها تقسَّم نتيجة الضربات). ويُفهم بشكل أفضل عندئذ كيف يتعارض التكرارُ مع التمثل. يتضمن التمثلُ بشكل أساسي تماثلَ الوجود.، ولكن التكرار هو الأنطولوجيا الوحيدة المتحققة، أي وحدة معنى الوجود. من دنس سكوت إلى سبينوزا، استندت وضعية وحدة المعنى دوماً إلى أطروحتين أساسيتين: بحسب **الأولى** هناك أشكالٌ من الوجود، ولكن خلافاً للمقولات لا تؤدي هذه الأشكال إلى أية قسمة في الوجود بما هي تعددية معنى أنطولوجي. وبحسب **الأخرى**، يقسم ما يقال عن الوجود بحسب اختلافات مفردِنة متحركة بشكل أساسي

تعطي بالضرورة «كلّ واحد» تعددية دلالات نمطية. هذا البرنامج معروض ومبرهَن بعبقرية منذ بداية كتاب **الأخلاق** (*L'Ethique*) لسبينوزا: ونتعلّم أن الصفات لا تُخْتَزَل إلى أجناس أو مقولات، لأنها متميزة شكلياً، غير أنها جميعها متساوية وأنطولوجيا واحدة، ولا تُدخِل أي قسمة في الجوهر الذي يعبر عن ذاته أو يقال من خلالها في المعنى نفسه والوحيد (بتعبير آخر، التمييز الواقعي بين الصفات هو تمييز شكلي، صوري وليس رقمياً). نتعلم من ناحية أخرى، أن الأنماط، الجهات لا تُختزَل إلى أنواع، لأنها تُقَسَّم في الصفات بحسب اختلافات مفردِنة تمارَس في الشدة كدرجات من القدرة التي تنسبها مباشرة إلى الوجود وحيد المعنى (بتعبير آخر، التمييز الرقمي بين «الكائنات» هو تمييز نمطي، توجهي وليس واقعياً). أليس الأمر هكذا بالنسبة إلى ضربة زهر نرد الحقيقية؟ تتميز القذفات شكلياً، ولكن بالنسبة إلى ضربة واحدة أنطولوجياً، السقطات المضَمَّنَة والمنتقلة والمعيدة اختلاطاتها بعضها في البعض الآخر، من خلال المكان الوحيد والمفتوح لوحيد المعنى؟ وينقص فقط السبينوزيةَ كي يصبح وحيدُ المعنى موضوعَ تأكيد محض، جعلُ الجوهر يدور حول الأنماط، الجهات أي يحقق وحدة المعنى بما هي تكرار في العَوْد الأبدي. لأنه إذا كان صحيحاً أن التماثل يمتلك مظهرين، الواحد به يقال الوجود في معانٍ عديدة، والآخر به يقال عن شيء ثابت ومتعين، فإن لوحدة المعنى ولجهتها مظهران متعارضان تماماً، بناء عليهما يقال الوجود «من كلّ الزوايا» في المعنى نفسه والوحيد، إلا أنه يقال إذاً عن كلّ ما يختلف، يقال عن الاختلاف إنه نفسه دوماً متحرك ومنتقل في الوجود. أن لوحدة معنى الوجود وللاختلاف المفردِن رابطة خارج التمثل عميقة، كما رابطة الاختلاف بالجنس والاختلاف النوعي في التمثل من وجهة نظر التماثل. تدلّ وحدة المعنى على ما يلي: ما هو وحيد المعنى هو

الوجود ذاته، وما هو ملتبس هو ما يقال عنه. بالضبط نقيض التماثل. يقال الوجود وفق الأشكال التي لا تقطع وحدة معناه، ويقال في المعنى نفسه والوحيد من خلال كلّ أشكاله، لهذا عارضنا المقولات بأفاهيم من طبيعة أخرى.

ولكن ما يقال عنه يختلف، ما يقال عنه هو الاختلاف ذاته. ليس الوجود المماثل الذي يتوزع في مقولات، ويقسّم الحصة الثابتة على الكائنات، ولكن تقسم الكائنات في فضاء الوجود وحيد المعنى المفتوح بِكُلّ الأشكال. يعود الانفتاح بشكل أساسي إلى وحدة المعنى. وتعارض توزيعاتُ التماثل الحضرية، التوزيعات البدوية أو الفوضويات المتوّجة في وحيد المعنى. هنا فقط يدوي «الكل متساوٍ!» و«الكل يعود!» غير أنه لا يمكن أن يقال الكل متساوٍ والكل يعود إلا حيثما يكون قد تمّ بلوغ الحافة القصوى من الاختلاف. الصوت نفسه والوحيد بالنسبة إلى كلّ المتكثر بألف طريق، محيط وحيد بعينه بالنسبة إلى كلّ القطرات، صخب الوجود بالنسبة إلى كلّ الكائنات. شرط أن يبلغ بالنسبة إلى كلّ كائن، بالنسبة إلى كلّ قطرة، وفي كلّ طريق، حال الإفراط، أي الاختلاف الذي ينقلها جميعها، ويخَفّيها، ويجعلها تعود، بالدوران على حافتها المتحركة.

الثبت التعريفي

إبداع (Création): يتبع دولوز نيتشه وبرغسون بتفكيره أن الصيرورة هي إبداع الجديد، إبداع جدة غير متوقعة. كُلّ شيء يُبدَع، ولا يتوقف عن أن يُبدَع في بُعد آخر، كما هي حال الصيرورة المستمرة التي تمر بِكُلّ الحالات. ويصف الإبداعُ كيفياً تخالفَ الافتراضي بما هو تأكيد وجِدة. هو ترهين الافتراضي الذي لا يحصل بالإلغاء أو بالحصر، ولكن بإبداع خطوط ترهينه الخاصة به في الأفعال الإيجابية. فترهين الافتراضي كتخالف ودوماً إبداع حقيقي.

وإذ يتلقى الإبداع معنى أنطولوجياً، فإنه يخدم أيضاً كمقياس متعلق بنظرية القيم (Axiologique). ويحدد ليس الطريقة والسياق، ولكن نجاح الفكر على المسطح الثلاثي للفن والعلم والفلسفة. وتعيّن استعادة الموضوعة البرغسونية والنيتشوية تمفصل الفن والفلسفة عند دولوز.

يخصص دولوز مفهوم الإبداع لنشاطية الحياة أي للفردنة التي تتخالف، بدقة أكثر للنشاطية الحيوية الخاصة بالفكر. وهذا بحسب الدرس النيتشوي القائل إن الحقيقة ليست شيئاً نجده أو نكتشفه،

ولكن شيء علينا إبداعه. فيربط هنا الفلسفة بإبداع المفاهيم نسقياً. وأكثر من ذلك فإن فعل التفكير هو الإبداع الحقيقي، والإبداع هو نشوء فعل التفكير في الفكر نفسه.

اختلاف وتكرار (Différence/ Répétition): يمكن رسم علاقة التكرار بالسلب عند دولوز كما يلي: ليس التكرار أبداً تكرارَ الـ «عينه»، فهو دوماً تكرار المختلف. وموضوع الاختلاف نفسه هو التكرار. وإذا كان لا يتعارض مع التكرار فإنه يفرضه. والتكرار قدرة الاختلاف والتخالف، الاختلاف بلا مفهوم. يقطن الاختلافُ في التكرار. والكل اختلاف، والتكرار الحقيقي هو في خدمة قدرة فرادة أو تَخالف داخلي تتجاوزه ووحدها توضحه. والاختلاف هو الأصل الوحيد. ويفسر دولوز الهيمنة الطويلة التي أخضعت الاختلاف لمتطلبات التمثل بدافعية أخلاقية بدأت منذ أفلاطون.

وليس الاختلاف بالمفهوم الدولوزي سلبياً وليس تعارضاً، ولكن السلب اختلاف مقلوب، والاختلاف تأكيد وتعيين واقعي وإيجابي بأكمله، لا يمكن رده إلى المتطابق والـ «هو هو» ولا إلى الواحد. ويجعل دولوز من الجديد سمةَ الاختلاف، بل إن الاختلاف هو الجديد، الجدة عينها، يعبر عن الوجود في نفسه بوصفه اختلافاً ويؤكّد نفسه كتعبير.

الاختلاف هو ما به المعطى يعطى. والمتنوع هو المعطى، في حين يكون الامتداد متنوعاً. وليس الاختلافُ الظاهرةَ، ولكن نومين (nouméne) الظاهرة. وبينما تحيل الظاهرةُ إلى لامساواة هي شرطها، يحيل كلُّ تنوع وكلُّ تغير إلى اختلاف هو سببه الكافي.

وينتج الاختلاف وفق صورتين: إما الافتراضي بما هو بالقوة (Differentiation) بوصفه تفاضلاً (وهو المحتوى الافتراضي بالقوة

للأمثول)، وإما الراهن بوصفه تخالفاً (Différenciation) (وهو ترهين الافتراضية في أنواع وأجزاء متميزة).

ليس التكرار عند دولوز إعادة إنتاج الـ «عينه»، ولكن قدرة الاختلاف، بل إن التكرار هو موضوع الاختلاف نفسه. هو إنتاج إيجابي وتكثيف الفرادات. والتكرار هو كلية الفريد ضدّ عمومية الخاص. وإذا كان الكائن في البداية اختلافاً وبدءاً، فالتكرار هو نفسه الوجود، بدء الكائن مجدداً. والتكرار هو ما يمتلك الشرط الذي يؤصل أوامر الوجود.

يحمل التكرار معنى إبداعياً يرتبط بالجِدة، فيميز دولوز التكرار عن العمومية، سواء كانت التشابه الكيفي أو التعادل الكمي. ويضعه في مواجهة القانون بل ضدّ القانون ليبقيه على فرادته حتّى يحفظ طبيعته بما هي انتهاك ويجعله ينتمي إلى الفكاهة والتهكم. ويميز دولوز بين صنفين من التكرار: **أحدهما** يتعلق بالأثر الشمولي المجرد والجامد. يحيل إلى المفهوم عينه، ولا يحفظ إلا اختلاف خارجي بين نسخ عادية من الشكل عينه، ويفسَّر بهوية المفهوم والتمثل. هو سلبي بسبب غياب المفهوم، وشرطي وجامد وامتدادي وعادي وأفقي وموسَّع ومفسَّر ودوراني. إنه تكرار المساواة وتشارك المقياس والتناظر، تكرار دقة. فيه يُطرح الاختلافُ كونه خارجي عن المفهوم.

الآخر، يتعلق بالسبب النشيط أو الفاعل. إنّه دينامي، تكرار داخلي ينتقل في كلّ لحظة من نقطة بارزة إلى أخرى. يفهم تكرار الاختلاف في غيرية الأمثول وفي لاتجانس الاستحضار. هو تأكيدي بسبب فائض الأمثول، وقاطع ودينامي واشتدادي وبارز وفريد وعامودي ومغلّف ويجب تفسيره. وهو تكرار التطور ومؤسس على اللامتساوي واللامتشارك في المقياس واللامتناظر. وهو روحي في الطبيعة وفي الأرض. يمتلك سرَّ ميتاتنا وحيواتنا وتحرراتنا. وهو

شيطاني وإلهي. وهو مكسو يتشكل وهو يكتسي ويتغلف مقياسُه الأصالة.

أمثول (Idée): يقول دولوز إن مفاهيم المُثل (Idées) هي تفاضليات (Différentielles) الفكر. هي أبعاد حقيقية للفكر دقيقة كما وظائف الرياضيات. يُعرَّف الأمثول بالبنية المتضمنة تعقيداً وكثرة داخلية وبالافتراضي. هو نسق من الروابط التي لا يحدَّد موقعُها بين العناصر التفاضلية، تتجسد في علاقات واقعية بحدود راهنة. وتحتوي المثل على كلّ تنوعات الصلات التفاضلية. وليس الأمثول الماهية، فنجد المشكلة بما أنها موضوع الأمثول إلى جانب الأحداث والتأثيرات والحوادث. ويجهل الأمثول السلب.

وبما أن الأمثول بنية فهذا يتطلب ثلاثة شروط:

1 ـ ألا تمتلك البنية أيَّ شكل حسي وأيَّ وظيفة تُسنَد إليها.

2 ـ أن تتعين بالتبادل في الأفكار المثالية غير القابلة للتجديد.

3 ـ أن تترهن صلاتها التفاضلية المتبادلة في نقاط بارزة أو علاقات مكانية زمانية، تكون هي نفسها مجسَّدة عينياً في الحدود والأشكال المتنوعة. هكذا، لا تُختزل البنية إلى الماهية كما إلى كلّ نمط من أنماط الشكل.

والأمثول إشكالي ومؤشكِل يتطابق مع المشكلة. والمثل هي المشكلات عينها. فلا يتعلق الأمثول بالحلول والقضايا التي تسبق وجوده، ولكن يولّدها بإعطائها فرادة عينية وكلية حقيقية. ويتميز الأمثول بالمساءلة التي لا تتوقف عن أن تفتح له فرادات جديدة، وليس بالمعرفة العاجزة عن أن تثبت له الحدودَ. بهذا المعنى يمكن للفلسفة وحدها أن تبلغ الأمثول.

بدء/ تأسيس (Commencement/ Fondation): ترتسم مشكلة البدء عند دولوز من خلال القطيعة مع فلسفات البدء الجذري، بهدف أصل أو مبدأ أول، فلسفات تتطلب إزاحة التقليد والمعارف المكوَّنة، لتجد في نفسها مصادر نقطة انطلاق ما. ويصبح إذاً البدء من غير بدء، وذلك بالوصول إلى وسط مؤلّفين ومفاهيمهم.

انشغلت الفلسفة كثيراً بالبدء ولم تتوقف عن البحث عن المبدأ الصحيح: المُثُل والأسباب والكوجيتو ومبدأ السبب الكافي، وتطالب الفلسفة بنقطة انطلاق تعتبرها قطيعةً نهائيةً مع ما ليست عليه. وتتطلب أساساً يشكل العلامة على أنها بدأت تفكّر، وأنها غادرت نهائياً أفقَ فكر فقط ممكن (الرأي الدوكسا).

يشير دولوز إلى عدم قدرة الفلاسفة على البدء حقاً. لأن البدء الحقيقي يتطلب إبعادَ كلّ مفترض مسبق. وتخفق محاولات البدء بمفهوم لا يفترض مسبقاً أي مفهوم آخر.

وتتخذ مسألة العلاقة بالبرانية أهمية عند دولوز الذي يفترض تأكيد صلة البرانية التي تربط الفكر بما يفكره، باعتبار أن فشل الفكر بالبدء ليس مرتبطاً به. بهذا يقع البدء الحقيقي خارج المفهوم أو عند حدّ المفهوم، ويتعلق بقدرة المفهوم على الانغلاق مجدداً على ذاته، ويتضمن على العكس من ذلك الصلة مع الخارج من حيث يأخذ ضرورته (حدث، صيرورة).

تاريخ الفلسفة (Histoire de la philosophie): قرأ دولوز الكثير عن الفلاسفة. ودعيت المرحلة الأولى من كتاباته تاريخ الفلسفة. وبلغت نهايتها في الاختلاف والتكرار، بتكوين صورة جديدة للفكر. فمن باب الجِدة حاول دولوز قراءة وإعادة قراءة وتفكير فلاسفة غير تقليديين، واستعمل مفاهيمهم ليخدم مفهوم الجدة لديه. بهذا المعنى

سعى في مناقشة أعمال المؤلّفين وتأويلها أو نقدها، لتجريب ما يجد فيها من المثير للاهتمام من المهم ومن البارز؛ مرجحاً بهذا مقولات الجدة على التعابير التقليدية للحقيقي والزائف. وتتعلق هذه المقولات بمعنى الحدث الحقيقي، غايته تمييز الأصالة الموضوعية عن التفاهة ومجرد التطابق مع القيم السائدة. من هنا افترض دولوز أن على الفيلسوف أن يعرف كيف يتنبه وينفتح على المشاريع التي تقترح «التفكير بشكل مغاير»، يختلف مع تقسيمات تقليدية مثل الذات والموضوع، الوعي والعالم، الحقيقة والتاريخ.

ويمكن القول إن دولوز لم يستلهم من الفلاسفة الذين أعاد قراءتهم، إنّما وجد نفسه مموضعاً في هذه القراءات كما لو أنه في عنصر. حيث يتعرف إلى نفسه بالإحساس بنسب معين وتواطؤ فلسفي معين. إن اعتماد دولوز على الخطاب غير المباشر الحر، وذلك بمحاولة تفكير فلسفات الماضي في الحاضر، أنتج مفهوماً جديداً هو اللقاء والتلاقي بين فكره وأفكار أخرى، بحيثُ إنَّ شروحه للمؤلّفين بيّنت أن هناك قضية مشتركة بين الشارح والمشروح، وكأنه يستعير صوتاً آخر من جهته.

تجريبية متعالية (Empirisme transcendantale): يمكن اعتبار مشروع كتاب **الاختلاف والتكرار** من زاوية ما بمثابة عملية استخلاص لشروط التجربة الواقعية التي يتطلب مفهوم التجريبية المتعالية توضيحاً لها. ويعارض دولوز كَنْت بطريقة فهمه لهذا المفهوم بالمطالبة بعدم كز المتعالي عن التجريبي كما فعل كَنْت. لهذا اقترح تجريبه، ولكن باعتماد نمط تجريب خاص يسمح باكتشاف الكثرات وممارسة الفكر وصورة الفكر.

تدعى التجريبية المتعالية أيضاً العليا. وهي نمط من التجريبية،

تفحص كيف يمكن إرغام لامحسوس ما، لامفكَّر ما، لامتخيل ما على التفكير، بحيث تحمل ممارسة الملكات إلى القدرة. وقد شكَّل دولوز مفهومَ التجريبية المتعالية أو العليا، انطلاقاً من هيوم.

يمكن تفسير كلّ مفردة عند دولوز كما يلي: **أولاً** ليست التجريبية ردّ فعل ضدّ المفاهيم، ولا هي مجرد دعوة إلى التجربة المعيوشة. تقوم على الإبداع الأكثر جنوناً للمفاهيم الذي لم يُرَ قط ولم يُسمَع به. والتجريبية هي صوفية المفهوم. يقول التجريبي إن المفاهيم هي الأشياء عينها، ولكن في الحالة العفوية والمتوحشة. أنا أصنع مفاهيمي وأعيد صنعها.

ثانياً، يعني المتعالي المترابط بتجريبية عليا حمل كلّ ملكة إلى النقطة القصوى من لاانتظامها. وتأتي المُثل، أي المشكلات بالشروط. وتحتها تبلغ الملكات ممارستها العليا. ويتعادل المتعالي والأعلى عند دولوز، بحيث تصبح التجريبيةُ المتعالية الاستيعابَ في الحسي لما لا يمكنه أن يكون إلا محسوساً. هي اختلاف بالكمونية أي بما هو بالقوة. وتأتي سمة التجريبية من موضوع محايثة غريب لموضوع المعرفة، فالعالم المشتد للاختلافات حيث تجد الكيفيات سببها، والحسي كيانَه، هو موضوع تجريبية عليا. وتعلّمنا هذه التجريبية سبباً غريباً للمتكثر وكاوس الاختلاف: توزيعات تذويت (Subjectivation) وفوضويات متوَّجة.

والتجريبية المتعالية هي الاتجاه الذي انتسب إليه دولوز، واعتبره هدفاً أعلى للفلسفة. واعتبر نفسه دوماً تجريبياً. ارتبط بهذا التيار الفكري ليس بشكل طارئ أو ثانوي، ولكن بوصفه توجهاً حقيقياً وعميقاً وثابتاً، يغذي مجموع أعماله.

بواسطة عبارة التجريبية المتعالية، ارتبط دولوز بتيار عُرِف

بتعارضه مع الأفكار الجدلية بقدر ما هي عقلانية. وقد جمعت مؤلّفين كثر مثل هيوم وبرغسون ووليام جيمس. غير أن دولوز أفرد لهيوم كتاباً خاصاً. فوجد عنده بدلاً من أصل للفلسفة نقطةَ انطلاق لتَفَكُّره، وبدلاً من طريقة حقيقية أسلوبَ تحليل، وبدلاً من مشروع أو برنامج مطلبَ الفكر.

تحول (Métamorphose): التحول استعاد دولوز هذا التعبير من كافكا. وعرَّفه بالحركة المعقدة التي تؤدي إلى لاتمييزية النقاط البارزة لسلسلتين متجاورتين. وضمّن دولوز هذه الحركة سياقات ثلاثة:

أولاً، إنتاج خطوط وصور تخالُف (Différenciation).

ثانياً، تأتي بعضُ نقاط سلسلة ما لتجاوِر بعضَ النقاط من سلسلة أخرى، وتصبح غير متميزة عنها. وتؤدي إلى فقدان العمق أو الأساس، بالنتيجة التحول تأسيساً بمعنى إنه ينسب ما يؤسّس إلى لاأساس ما.

وثالثاً، بلوغ صنف من الافتراضي، بحيث يصبح التحول استخلاص كيان ليس موجوداً بالنسبة إلى كلّ حال من الأشياء. ويصبح الافتراضي نفسه العالم الساطع للتحولات والشدات الموصَلة بين اختلافات الاختلافات والمظاهر الخداعة.

توليف (Synthèse): تعود توليفات دولوز إلى كَنْت: الاستيعاب في الحساسية، إعادة الإنتاج في المخيلة، التحقق في المفهوم، وإن تمايز دولوز عنه. ويمكن حتّى التساؤل إذا لم تلعب هذه الثلاثية في إعادة التنظيم الدولوزي للتوليفات الثلاثة، بحيثُ إنَّ التوليفين الثاني والثالث قد تبادلا موقعهما، قبل أن يجدا محلّهما النهائي.

ويقسم دولوز هذه التوليفات كما يلي: **الأول** هو التوليف المتلقي، توليف النفس المتلقية التي تدغم العادات التي نكونها.

والثاني، التأمل الداغم للتوليف الأول ويكوّن الجسم قبل أن يكونّ إحساساته. ويتعلق **الثالث** بلاتناهي درجات الإفلات والإدغام المتنوعة ولاتناهي المستويات.

في **التصنيف الأول** للتوليفات لدينا التوليف المتلقي الذي بنسبه إلى الحاضر يسمّى الملكة العادة **والثاني** بنسبه إلى الماضي يسمّى [آلهة] الذاكرة أو منيموزين؛ **والثالث** بنسبه إلى غريزة الموت يسمّى الممحاة (ثاناتوس). وسيعاد تعريف التوليف الثالث المتعلق بثاناتوس، إذ بنسبه إلى الزمن يصبح الزمن المحض، بحيثُ إنَّ الماضي والمستقبل المنفصلين والافتراضيين بالقوة يقفزان فوق راهنية الحاضر.

ويجري تمييز ثلاثة توليفات كما يلي: **الشرطية** (إذا إذاً)؛ **والترابطية** (تبني السلاسل المتلاقية)؛ والمنفصلة (إما أو التي تقسم السلاسل المتباعدة).

جديد (Nouveau): الجديد هو ترهين كلّ تخالف، فعل صيرورة بما هو إبداع لامتوقع. بواسطته يبنى الحدثُ الذي يجعل سياقَ التاريخ يتفرع. يعطي دولوز للجديد سمةَ الاختلاف والمشكلة الفلسفية التي ينتسب إليها. هذه المشكلة التي سبق وظهرت في الفلسفة مع لايبنتز ولم تتوقف عن ملازمة وايتهد وبرغسون، هي مشكلة ليس كيف نبلغ الأبدي، ولكن بأية شروط يُسمح للعالم الموضوعي بإنتاج ذاتي للجدة والإبداع.

تتوزع مشكلة الجديد على مستويين ـ **أنطولوجي ومنهجي**: كيف نفكر الصيرورة بما هي حدث، من غير ردها إلى الطارئ والعارض؟ كيف ننشئ الجديد من غير الاعتماد على دوام ما، ومن غير أن يوضع الاختلاف والمفهوم مع الدوام في الزمن؟

يقول دولوز أن الاختلاف هو الجديد بل الجِدة، هو غير المتوقع. ويتساءل عن كيفية ظهور شيء جديد، وعن كيفية التوفيق بين المفهوم والفريد، بحيث يكون الجديد هو نفسه الوجود بما هو فعل تخالف. ويصف دولوز كيفياً الجديدَ بالنمطية الزمنية للصيرورة، من غير أن يكون متطابقاً مع المستقبل. كما يصف الاختلاف كترهين للافتراضي، بل هو مقولة منطقية وصلة الفكر بالزمن. أن نفكر الجديد يعني أن نقوم بقلب قاطع، بحيث يقال الوجود عن الصيرورة، والهوية عن المختلف، والواحد عن المتكثر فليست الهوية أولى بل مبدأ ثان مبدأ صائر. أن تدور حول المختلف، تلك هي إمكانية مفهومها الخاص، وهذا بدلاً من بقائها تحت سيطرة مفهوم ما عموماً سبق وطُرِح كمتطابق.

والجديد هو اختلاف وتأكيد لا يحتاج إلى قديم ينفيه. ولا وجود للجديد إلا حيثما يحصل حدث، وحيثما يترهن افتراضي ما. الجديد هو وجهة نظر حول تغير، لهذا هو إبداع. الجديد هو الإبداع بما هو وضعية ذاتية، بواسطتها الأكثر ذاتية يصير الأكثر موضوعية، وفعل الفكر يلتقط الصيرورة.

وتفترض الجدة أن على الفلسفة أن تهتم بالعلاقات والترابطات. فينتج عن هذا إدراك جديد للعالم ليس بوصفه مجموع أشياء وجواهر، ولكن باعتباره كثرات من كتل وتجهيزات وترابطات وانفصالات... إلخ. إنه عالم غريب محبوك من ترابطات وعلاقات حيث نغوص، بدلاً من الوقوف أمامه والنظر إليه من خلال وعيناً.

حدث (Evénement): الحدث المحض عند دولوز هو واقع المفهوم. تتمحور النظرية الدولوزية عن الحدث حول ثلاث إطروحات:

1 ـ التمييز بين الأحداث المحضة وما يسمّى حدثاً.

2 ـ تأكيد صلة كلّ الأحداث بحدث وحيد وعينه.

3 ـ تضمين مسؤوليتنا أمام الحدث. تتعلق الأطروحتان الأولى والثانية بوجود كيانات غير مسبوقة أنطولوجية. وتُظهر الثالثة عن الحدث بُعداً أخلاقياً، بمعنى أن المهم ليس ما يحصل، إنما ما هو نموذجي.

والحدث فرادة أو مجموع فرادات، بمعنى أنه الحدث الفريد الذي تشكل الأحداثُ الأخرى شطرات وأشلاء منه. وفينقسم بشكل مستمر إلى أجزاء إلا أنه يتوحد في حدث وحيد وعينه. بهذا المعنى الوجود عينه هو الحدث الأحادي الذي تتواصل فيه كلّ الأحداث. هو في كلّ ما يحصل، المعبَّر عنه المحض الذي يرسل لنا علامة وينتظرنا.

والحدث من طبيعة لاشخصية، وفردنة بلا ذات فاعلة حيث تغلب صيغة المجهول وصيغة الغائب. هو فرادات ـ أحداث وأحداث ـ فرادات. هو ما حصل للتو أو سيحصل، وليس إطلاقاً ما هو حاصل في الحاضر. وهو الهيئة المفارقة التي تتواصل فيها كلّ الأحداث وتتوزع. من الضروري تمييز الحدث عن تحققه المكاني والزماني في حال الأشياء سواء أكانت طبيعية أم ذهنية. ويعود الحدث إلى المعنى. وهو ليس الماهية الأفلاطونية. وينتمي جوهرياً إلى اللغة بل هو عند تخوم اللغة والأشياء.

وتبرز فكرةُ الحدث في **الاختلاف والتكرار** في صلة المشكلة والحل، وتتضمن شروطَ المشكلة بما هي أحداث. وتظهر حالات الحلول أيضاً بوصفها أحداث. هناك عند دولوز سلسلة مزدوجة من الأحداث:

1 ـ الأحداث الواقعية.

2 ـ الأحداث المثلانية أو المثالية.

وهناك تمييز بين الحدث المحض وتحققه. وهو كما بيَّن

الرواقيون، طريقة وجود خارج الوجود، فبدلا من الشجرة خضراء نقول إنها تخضر. يصبح عند دولوز المعنى ـ الحدث، وليس الحدث الماهية الأفلاطونية.

شدة (Intensité): الشدة هي قوام الفكر الدولوزي. يقول دولوز إن الفكر يأتينا بواسطة الشدة. والشدة دينامية ترتبط بشكل نموذجي بالإحساس، وتحضر حتّى في المفهوم. وإذ تضم الشدةُ الوجودَ، فإنها السمة التأكيدية للوجود. والشدات سياقات تكوّن الوجود.

كما إنَّ سؤالَ الفلسفة نفسه يُطرح عند دولوز من خلال مفهوم الشدة، فإن الإجابة عن هذا السؤال، إذا وُجِدت، تقوم في شدّة المفهوم نفسه بوصفه عنصر خاص بالتفلسف. ويعبّر مفهومُ الشدة في هذا الكتاب عن الاختلاف المحض، بينما يعمل في كتاب نيتشه والفلسفة في مفهوم القوة.

في كتاب **نيتشه والفلسفة** (*Nietzche et la philosophie*) ظهرت الفلسفة كقوة. وليست القوة مبدأ جوهرياً ولا هي أساس ولا ماهية ولا كيان يتصارع مع كيانات أخرى من الجنس عينه في وسط من الطاقة. وهي محصلة لعبة من الاختلافات والكميات. وتكون القوة في البداية، صلة قوة.

إلا أن في كتاب **الاختلاف والتكرار** يتخذ مفهومُ الشدة انطلاقاته، فيعبّر عن الاختلاف المحض بما هو نسيج الوجود، بحيثُ إنَّ عبارة «اختلاف بالشدة» هي تحصيل حاصل.

يقول دولوز إن كلّ شدّة هي تفاضلية اختلاف في ذاته، آلة حرب ضدّ الصورة الدغمائية للفكر، أي ضدّ الفلسفة التي تعتقد بهوية أصلية. وتعني الهوية أنه يكفي توجيه الانتباه بشكل متطابق حتّى يمارَس توافقُ الملكات المؤسس في وحدة الذات بشكل متناغم. وما يُنسَب إلى موضوع ما هو دوماً الـ «عينه».

ويَطرح بالمقابل دولوز شقاق الملكات في الفكر وتفرعاتها القسرية، نحو التولد في اختلافها، بواسطة اللقاء بالمختلف أو بالاشتدادي. وهو لامحسوس الإحساس ولامفكَّر الفكر ولامتخيل المتخيلة، فالتفكير يأتي من الاشتدادي.

ويواكب الشدة مفهوم آخر هو مفهوم السرعة الحاضر في ثلاثة مستويات:

1 ـ في البداية، سرعة الشدات في الكاوس أي في الفوضى الأولى للوجود. ليس الكاوس ليلاً لامختلفاً، إنما لاتناه حيث تنهدم الاختلافات غير المتماسكة بشكل مرعب، ما أن ترتسم في كلّ سرعة.

2 ـ ثمّ، سرعة مسطح المحايثة، أي الشبكة التي تشدّ الفلسفة نحو الكاوس، والتي تقرر بشكل سابق على الفلسفة، ما هو جدير بأن يفكَّر.

3 ـ أخيراً، سرعة المفاهيم التي يبدعها الفيلسوف، ليملأ بها المسطح ويمفصله بواسطة العناصر المتناهية للتفكير.

صورة الفكر (Image de la pensée): وتشير صورةُ الفكر بالإجمال كما يراها دولوز، إلى مجموع الإحداثيات اللاواعية التي انطلاقاً منها تتابع الفلسفةُ مهمتَها وتضع مفاهيمها، بعيداً عن الكيفية التي بها تحضر الأشياءُ في عالم التمثل.

وصورة الفكر هي مفترَض مسبق وتصور مسبق يتخذه الفكر عن ذاته، إما بما هو بحث طبيعي عن الحقيقي، وإما بما هو بناء لمسطح إبداع للمفاهيم. وينطلق نقد دولوز لكلمة صورة بما هي مفترض مسبق ضمني مشترك بين الفلسفة والحس السليم والفكر المعتبر طبيعي، للبحث عن صورة جديدة للفكر تبلغ حداً وتصوراً لفكر بلا صورة.

وهناك تعبير مادي لصورة الفكر يتجسد في السينما. ولكن هناك أيضاً استعمال إيجابي للتعبير بحيثُ إنَّ صورة الفكر تُماثِل مسطحاً ضرورياً، يتطلبه الفكر الفلسفي بوصفه مسبقاً، لينطلق في حركته اللامتناهية. هو المفترض المسبق لصورة الفكر الفلسفية والطبيعية المقتَبسة من العنصر المحض للحس المشترك، بحسب هذه الصورة، يكون الفكر متوافقاً مع الحقيقي ويريد مادياً الحقيقي.

يقترح دولوز مقابل هذه الصورة، صورةً جديدة للفكر تعني أن الحقيقي ليس عنصر الفكر. وعنصر الفكر هو المعنى والقيمة. بحسب هذه الصورة، لا تعود مقولات الفكر الحقيقي والزائف أو الصادق والكاذب، ولكن النبيل والخسيس، الرفيع والدنيء، وهذا بحسب طبيعة القوى التي تستولي على الفكر نفسه. فلا يعود فعل التفكير إمكانية طبيعية، ولكن إبداع.

يقود نقد الصورة عند دولوز إلى البحث عن صورة للفكر معفاة بأكملها من كلّ صورة عن ذاتها. وتجد الفلسفةُ بلا مفترض مسبق، اختلافها وبدءها الحقيقي، ليس في تفاهم مع صورة سابقة على الفلسفة، ولكن في صراع صارم ضدّ الصورة مندَّد به باعتباره لافلسفياً. ويصبح الفكر بلا صورة الفكر الذي يولّد من الفكر فعل الفكر في تناسليته.

صيرورة (Devenir): هي سياق يتضمن تحولاً بوصفه لقاء فورياً بين سلاسل النقاط الافتراضية التي يتسم بها كلّ موضوع أو وجود. وقد استعاد دولوز هذا المفهوم عن هيراقليطس، ثمّ عن نيتشه.

أعطى هيراقليطس مفهوم الصيرورة معنى لم تعد معه مصدر خوف وعدم يقين، بل باتت تأكيداً بحيث تصبح أساس الحياة، ويصبح الوجود كيان الصيرورة، أي إنه موجود في وقت واحد وغير

موجود، وبأكمله صيرورة. إنه وجود كيان الصيرورة. هذا يعني أن الصيرورة ليست شيئاً خارج الوجود، مجاوزاً، ولا أن هناك شرطاً للوجود قبلياً يوجد خارج الصيرورة.

ومع نيتشه قارئ هيراقليطس أصبح العَوْد الأبدي بما هو حركة الصيرورات، قابلاً للفهم. ما يعود ويتوقف عن الظهور على الوجود بما هو عود أبدي هي الصيرورات. مع نيتشه بدت الصيرورات حركة تأكيد وإبداع.

وانطلق دولوز من جهته من صيغة ضربة زهر النرد الموجود عند الطفل الهيراقليطي ومالارميه. وأبدع صورة جديدة للفكر بواسطة الصيرورات. فاللاعب السيئ ينتظر بواسطة تتابع ضربات زهر النرد. الصيغةَ الجيدة السعيدة والرابحة. وسعى مع غاتاري إلى مزج الوجود بالصيرورات، بحيثُ إنَّه بالنسبة إليهما لم تعد الصيرورات حركة تجتاز الوجود لتعدله أو تحوله. الصيرورة هي شرط الوجود، وأصبحت شرطاً انطولوجياً محضاً. وبات الوجود جمعاً للصيرورات، مفتوحاً على تغيرات لامتجانسة وكاوسية تدمر كلّ مبدأ تذويت، (subjectivation) عامل. بواسطة الصيرورات تقوم كثرة فاعلة برسم الوجود بأكمله، فتتقاطع الصيرورات وتقذف مجموعة مفتوحة من الخطوط. والوجود أيضاً هو مجموع صيرورات آخرين.

عَوْد أبدي (Eternel retour): يستعيد دولوز العَوْد الأبدي من نيتشه. وهو التعبير المباشر عن إرادة القدرة. وليس العَوْد الأبدي الـ «عينه» والمتشابه والمتساوي، فلا يفترض مسبقاً أية هوية. يقال العَوْد الأبدي عن عالم بلا هوية وبلا تشابه وبلا مساواة. يقال عن عالم عمقه نفسه هو الاختلاف، حيثُ إنَّ الكل يستند إلى تباينات اختلافات وترابط آثار حتّى اللانهاية (عالم الشدة). وليس العَوْد كيفياً

ولا هو امتدادياً بل اشتدادي. وهو صيرورة مؤكَّدة ويؤكِّد صيرورات. هو تكرار عودة المختلف. بالعَوْد الأبدي إذاً لا يعود الـ «هو هو»، المتطابق.

فرادة (Singularité): هي عنصر استلهمه دولوز من برغسون. يسميه خطوط التخالف أو يدعوه تعرّجاً (zig zag) لاتناظرياً. وسيطلق دولوز لاحقاً على الخطوط مفردة طيات. وتكوّن الفرادةُ اللاتجانسَ المستمر للكثرة الكيفية أو الاشتدادية. وهي مجموع النقاط والنتوء التي يعتبرها دولوز غريبة. تصنع الفرادةُ كلَّ الاختلاف بين الخط الراهن، وما هو اصطفاف نقاط منتظمة وظاهرة لفرادة، وصولاً إلى مجاورة نقطة فريدة أخرى. ويمكن للنقاط البارزة أن تصف كيفياً العناصرَ المخالفة الراهنة من الجسم، وتصف كيفياً النقاط الفريدة للصلات التفاضلية المفاضلة، ودرجات تغير صلات أمثول الافتراضي في ماهيته.

كثرة (Multiplicité): اكتشف دولوز عند برغسون مفهوم الكثرة التي تتميز بأنها ليست عددية. هي كثرة مستمرة. تستعمل تنوعاً مرتبطاً بشكل تام بقوى تفعل فيها وتغيرها من الداخل، بدلاً من التأثير عليها من الخارج بقواعد مجاوزة. فالمحايثة تنتمي إلى الكثرات المستمرة بالتعارض مع الكثرات الرقمية والمنفصلة. وتعتمد الكثرة على نظام محايثة بحيث لا يمكن أن تحلّل إلا بفكر يخترقها بحسب تجربة مشتملة. هي كثرة عينية تتصل بمشكلة في الفكر. تصادف الكثرة إذاً مشكلاتها في العيني والتجربة، ولا تعود إلى الـ «أنا» والذات. هذا ما قاد دولوز إلى ابتكار مفهومه عن التجريبية المتعالية، حيثُ إنَّ الفكر يجب أن يلاقي الفريد.

عند دولوز الكثرة هي إذاً دينامية حيوية، تتعلق بحياة لاعضوية، أي بجسم يعود تركيبه إلى بعض الوظائف، وليس إلى أعضائه.

ومفهوم الكثرة جوهري ترتبط به الفرادة. وليست الكثرة متكثراً تراتبياً أو مجموعاً أصلياً، ولكن هي كيفية أو اشتدادية، لامتجانسة ومستمرة. هي افتراضية ومشكَّلة من فرادات، وتغير طبيعتها كلّ مرة تنقسم فيها.

وتعرَّف الكثرة ليس بعناصرها وبمركز توحيدها أو فهمها، ولكن بعدد أبعادها، فلا تضيّع ولا تربح أيَ بعد من غير أن تغيّر طبيعتها. وتكون تغيُّرات أَبعادِها محايثة لها. ولا تتوقف حدود كلّ كثرة لامتجانسة ومتكافلة عن التحول إلى كثرات أخرى متلاحقة. لذلك، يعرّف دولوز الكثرةَ بمحيط يقوم بوظيفة غريبة.

لاأساس (Effondement): تَشكَّل انطلاقاً من انهيار وأساس. تشير المفردة إلى تفتيت الأساس بواسطة المظهر الخداع، فلا يتوقف اللاأساس عن التأسيس، ولكن بشكل جزئي وعرضانياً وعلى الجانب، فيفقد كلُّ شيء الأساسَ. عالم سبق ووقع في اللاأساس الكلي. لا أساس كلي، ولكن بما هو حدث إيجابي، بما هو لاأساس. وهو جنون، ولكنه ليس بالضرورة انهيار يمكن اختراقه. هو أساس وراء كلّ أساس.

مظهر خداع (Simulacre): هو توليف تفاضلي (Différentielle) بين سلاسل متباينة متجاوبة الرنين، وبسبّاق قاتم (Précurseur sombre) وحركة قسرية، أي لقاء طيّة بطيّة أخرى، تشكِّل موجةَ صدمة، فلا تتوقف عن اجتياز بسرعة لامتناهية الطيّتَيْن وإعادة تعريفهما.

استعار دولوز تعبير المظهر الخداع (Simulacra) من نيتشه، بهدف قلب الأفلاطونية التي أرادت طرد المظهر الخداع وتعزيمه بما أنه يهدد نسق الأمثول، النموذج المقدس المتضمن نسخته بشكل صارم. ويكون قلب الأفلاطونية بتمجيد المظهر الخداع. وأضاف

دولوز إلى النسق الثنائي: النموذج ـ النسخة نسقاً ثلاثياً: النموذج/ الأيقونة/ الصنم. أو أيضاً موضوع الطموح/ الطامح الجيد/ الطامح السيئ.

يجب فهم المظهر الخداع في البداية بالقلب المتزامن بين النسخة والنموذج: يعود إلى المظهر الخداع، ليس بأن يكون نسخة، ولكن بقلب كلّ النسخ عند قلب كلّ النماذج. وفي المظهر الخداع يتناول التكرار التكرارات والاختلاف الاختلافات، والمظهر الخداع هو حرفية التكرار. لهذا يعرف المظهر الخداع بأنه ليس مجرد محاكاة أو تقليد، ولكن الفعل الذي بواسطته نجد أن فكرة النموذج والوضعية المفضلة قد قُلِبَت.

وذهب دولوز أبعد في تعريفه، فقال إن المظهر الخداع صورة شيطانية ويعيش من الاختلاف وينتج أثراً وهمياً من التشابه، ويَبني على مباينة، تماثلَ السلاسل المكوِّنة وتباعدَ وجهات نظرها المتعايشة. فهو يحتوي على الاختلافات الحرة المحيطية والتوزيعات البدوية والفوضويات المتوَّجة. ويكشف عن عالم بأكمله من الفردنات اللاشخصية والفرادات القبل ـ فردية، والعالم بما هو طبيعة حقيقية للـ «بلا عمق» الذي يتخطى التمثلات ويستبطن اللاتماثل.

ومادة المظهر الخداع هي الصيرورة المحضة. وهو النسق، حيث المختلف ينسب إلى المختلف نفسه الذي يصفه بالعمق، حيث تنتظم الشدات والسلاسل المتباينة والسبّاق القائم الذي ينشئ الصلة بين السلاسل والاقترانات وتجاوب الرنين الداخلي والحركات القسرية وتكوين الأنَوات المتلقية والذوات اليرقانية والديناميات الزمانية المكانية المحضة والكيفيات والامتدادات والأنواع والأجزاء ومراكز التغليف. وأعطى دولوز المظهرَ الخداع تسميةً أخرى هي الفصام.

مفهوم (Concept): ربط دولوز منذ نصوصه الأولى نسقياً، بين الفلسفة وإبداع المفاهيم. فالفيلسوف الكبير هو الذي يبدع مفاهيم جديدة. ويتجاوز إبداع المفاهيم هذا ثنائيات الفكر العادي، بحيثُ إنَّها تعطي الأشياء حقيقة جديدةً وتوزعاً جديداً وتقطيعاً غير عادي. والمفهوم هو فعل التفكير، الإبداع الوحيد الحقيقي، بحيثُ إنَّ قول الحقيقة هو الإبداع، وإن الإبداع هو تكوين فعل التفكير في الفكر نفسه، ويكون في البدء من خلال توليد «التفكير» في الفكر. وهذا الإبداع يتحقق من خلال ترهين الافتراضي، ومعناه الصيرورة. بكلام آخر يعني إبداع المفاهيم أن على الفلسفة أن تفكّر الصيرورة. ولكن يتطلب إبداع المفاهيم الانطلاق من العلامات كما هي حال تكوين فعل التفكير نفسه.

إن إبداع المفاهيم هو إبداع بمعنى أنه طريقة تفكير جديدة لأن الإبداع فعل تفكير. هذا يعني أن مهمة حمل الجدة والتعبير عنها والتمكن من أن يتجاوز الفيلسوف زمنه، أمر مناط بالمفاهيم التي يتم إبداعها.

ميز دولوز في **ما الفلسفة؟** (*Qu'est ce que la philosophie*) الفلسفةَ كإبداع للمفاهيم عن التأمل والتفكّر والتواصل، فالتأملات هي الأشياء عينها، منظور إليها في إبداع مفاهيمها الخاصة بها. ولا يحتاج أحد إلى الفلسفة ليتفكر أي شيء. ويقول دولوز إننا نعتقد إننا نعطي الفلسفة الكثير إذا جعلنا منها فن التفكّر (Réflexion)، إلا إننا نسحب منها شيئاً، فالرياضيون مثلاً لم ينتظروا الفلاسفة ليتفكروا الرياضيات، أو لم ينتظرها الفنانون ليتفكروا الرسم والموسيقى. وإذا اعتبرناهم فلاسفة، سيكون ذلك مزاحاً سيئاً مادام تفكّرهم يعود إلى إبداعاتهم. كما أنَّ الفلسفة لا تجد أي ملجأ نهائي في التواصل الذي لا يعمل بقوة إلا في الآراء لإبداع «إجماعات» وليس مفاهيم.

ويعود الاعتقاد أن حاجة الفلسفة إلى هذه أو تلك من الكليات، إلى قدرة كلّ ميدان معرفي على توليد أوهامه الخاصة به، فتخترع الفلسفة فقط المفاهيم لِكُلّ أفعال التأمل والتفكّر والتواصل هذه، التي ليست ميادين معرفة، ولكن آلات إنشاء كليات في كلّ ميدان معرفة.

ويمكن أن تظهر المفاهيم بوصفها علاماتٍ اشتدادية وأبعاداً مطلقة ومساحاتٍ أو أحجاماً دوماً منشطرة. ويساوي المفهوم بمحيط مقطع في مسطح محايثة، وبمنطقة مجاورة ولاتمييزية، وبصيرورة وإبداع، وتماسك وحدث. وهو من نظام الصرخة، شيء حيّ جداً ونمط حياة. والمفاهيم هي الأشياء عينها في حالها العفوية والمتوحشة.

من هنا التمييز بين مفاهيم دولوز والمفاهيم الكلاسيكية، فيندد دولوز بالنمط الكلاسيكي القائل إن التفكير يعني الممارسة الطبيعية لملكة ما، ويعني تقديم البرهان على الإرادة الطيبة للتفكير. ويستند التفكير بحسب هذا النمط الكلاسيكي إلى التحقق وهو شأن التمثل، كما أنه يضم الخطأ باعتباره سلبه الوحيد.

نسق (Système): بقي دولوز رغم الجدة التي تبناها متمسكاً بتصنيفه لنفسه بالفيلسوف الكلاسيكي بحيث إنّه حافظ على الفلسفة بما هي نسق، إلا أنه أعطى مفهومَ النسق مضموناً جديداً ليس المتطابق والمتشابه والمتماثل.

أبدع دولوز مفهوماً جديداً للنسق مغايراً لما جرت العادة عليه في الفلسفات الكلاسيكية. انطلق من التصور الذي أورده لايبنتز حول المطابقة بين النسق والفلسفة، ليقول إن النسق بالنسبة إلى الـ «أنا» هو لاتجانس مستمر، وحتّى تكوين اللامتجانس. ولتحقيق ما يصبو إليه من فلسفة مغايرة وتصور للنسق مغاير، تناوَل دولوز أفاهيم تعرضت دوماً للتنديد مثل الخيانة وما يدعوه بالانحراف المزدوج، وأعطاها الشرعية.

عند دولوز لا يعرَّف النسقُ فقط بسلاسل لامتجانسة تحيط به، ولا بالاقتران وتجاوب الرنين والحركة القسرية التي تكوّن أبعادَه، ولكن أيضاً بالذوات الفاعلة التي تؤهله والديناميات التي تملأه، أخيراً بالكيفيات والامتدادات التي تتوسع انطلاقاً من هذه الديناميات.

ويتمتع النسق بالسمات الآتية: تنظيم الاختلافات في سلاسل اثنتين أو أكثر، (الملكة العادة)؛ الربط بين هذه السلاسل تحت فعل أي قوة كانت (إيروس ذاكرة) تصدر عنها حالة طنين داخلية؛ وحركة قسرية (ثاناتوس) تطفح على السلاسل وصداها.

ثبت المصطلحات
عربي ــ فرنسي

آخرية	Altérité
إبداع	Création
إحضار	Présentation
اختلاف	Différence
أخروي	Eschatologique
أخلاق	Morale
أخلاقيات	Ethique
إرادة القدرة	Volonté de puissance
إزاحة عن المركز	Décentrement
أساسي/ عناصري	Elémentaire
استبطن	Intérioriser
استحضار	Apprésentation
استذكار	Remémoration
استعصاء	Aporie
استقلال ذاتي	Autonomie
استلاب	Aliénation
استيعاب	Appréhension

Désignation	إشارة
Intensif	اشتدادي
Problématique	إشكالية/ إشكالي
Thétique	إطروحاتي
Reproduction	إعادة إنتاج
Croyance	اعتقاد
Virtuel	افتراضي [بالقوة]
Notion	أفهوم
Etendue	امتداد
Idée	أمثول
Moi	أنا
Je	أنا ـ فاعل
Ontologie	أنطولوجيا
Passion	انفعال
Contraction	انقباض/ قبض/ اندغام/ إدغام
Discontinuité	انقطاعية
Positif	إيجابي
Positivité	إيجابية
Par L'Absurde	بالخلف [برهان]
Misosophie	بغض الفلسفة
Sans fond	بلا عمق
Affection	تأثير
Affirmation	تأكيد
Contemplation	تأمل
Fixation	تثبيت
Expérimentation	تجريب
Empirisme	تجريبية

Tautologie	تحصيل حاصل
Recognition	تحقق
Métamorphose	تحول/ مَسخ
Transfert	تحويل
Différenciation	تخالف
Réminiscence	تذكر
Vice - diction	ترادف
Perplication	تربيك
Schème	ترسيم
Schéma	ترسيمة
Conception	تصور
Contrariété	تضاد
Implication	تضمين
Evolutif	تطوري
Opposition	تعارض
Coexistence	تعايش
Cognition/ Reconnaissance	تعرّف/ اعتراف
Complication	تعسير
Surdetermination	تعيين تضافري
Différentiation	تفاضل
Différentiel	تفاضلي
Réflexion	تفكّر
Receptivité	تقبلية
Multiplication	تكثير
Analogie	تماثل
Compossobilité	تماكن
Symétrie	تناظر

Contradiction	تناقض
Médiation	توسط
Synthése	توليف
Fétiche	تيمة
Thanatos	ثاناتوس/ موت
Particulier	جزئي/ فردي/ خاص
Esthétiques	جماليات
Sexuel	جنساني
Sexualité	جنسانية
Points cardinaux	جهات أصلية
Subtance	جوهر
Terme	حدّ/ مفردة/ تعبير
Bon sens	حس سليم
Sens Commun	حس مشترك
Sensibilité	حساسية
Droit	حقّ/ قانون
Vrai	حقيقي/ صادق
Vérité	حقيقة/ صدق
Différencier	خالف
Fiction	خيال
Signifiant	دالّ
Circulaire	دائري
Drame	دراما
Flux	دفق
Signification	دلالة
Cyclique	دوري
Durée	ديمومة

Soi	ذات
Sujet	ذات فاعلة
Actuel	راهن
Opinion	رأي
Orthodoxie	رأي مستقيم/ أرثوذكسية
Mathématisme	رياضيانية
Précurseur sombre	سبّاق قاتم
Cause suffisante	سبب كاف
Immémorial	سحيق
Négation	سلب/ نفي
Négativité	سلبية
Processus	سياق
Intensité	شدّة
Hypothétique	شرطي
Discorde	شقاق
Totalité	شمولي
Image de la pensée	صورة الفكر
Implicite	ضمني
Prétendant	طامح
Prétention	طموح
Pli	طية
Néant	عدم
Dissymétrie	عدم التناظر
Aléatoire Arbitraire	عشوائي
Signe/ Signal	علامة
Enérgétique	علم الطاقة
Fond	عمق/ قعر/ أساس

Elément	عنصر
Eternel Retour	عَوْد أبدي
Déterminer	عيّن
Le Même	«عينه» الـ
Concret	عيني
Différentier	فاضَل
Actif	فاعل/ نشيط
Agent	فاعل حقيقي
Singularité	فرادة
Individuation	فردنة
Individualité	فردية
Hypothèse	فرضية
Action/ Agir	فعل/ نشاط/ عمل
Compréhension	فهم
Instantanéité	فورية
Chaosmos	فوضى كونية
En soi	في ذاته
Intempestif	في غير زمنه
Loi	قانون
Puissance	قدرة
Force/ puissance	قوة
Dilemme	قياس الإحراج
Faux	كاذب/ زائف
Chaos	كاوس/ فوضى
Multiplier	كثر
Fausseté	كذب/ زيف
Universel	كلي

Chosmos	كون/ كوسموس
Indifférence	لااختلاف
Effondement	لاأساس
InDifférenciation	لاتخالف
Indifférentiation	لاتفاضل
Icompossobilité	لاتماكن
Infini	لاتناهي/ لامتناهي
Hétérogène	لامتجانس
Asymétrique	لامتناظر
Indifférenciant	لامخالِف
Indifférencié	لامخالَف
Indifférent	لامختلف
Incommensurabilité	لامشاركة في المقياس
Indifférentié	لامفاضَل
Pour soi	لذاته
Logos	لوغوس/ عقل
Tragique	مأساوي
Disparate	مباين
Disparité	مباينة
Transcendantal	متعال
Coexistant	متعايش
Passif	متلق
Coextentif	متماد
Distinct	متميز
Orgique	متهتك
Solitaire	متوحد
Solipsiste	متوحداني

Solipsisme	متوحدانية
Transcendant	مجاوز
Abstrait	مجرد
Sexué	مجنسن
Perpliqué	مربك
Continu	مستمر
Plan d'immanence	مسطح محايثة
Commensurabilité	مشاركة في المقياس
Agnosique	مصاب بالعمه
Réplication	مضاعفة
Absolu	مطلق
Simulacre	مظهر خداع
Coefficient	معامِل
Compliqué	معسّر
Paradoxe	مفارقة
Individuant	مفردِن
Concept	مفهوم
Catégoriale	مقولاتي
Acteur	ممثل/ لاعب
Détendu	منفلت
Mnemosyne	منيموزين/ آلهة الذاكرة
Thématique	موضوعاتية
Objectale	موضوعاني
Objecteté	موضوعانية
Thème	موضوعة
Objectivité	موضوعية
Système	نسق

Systematisation	نسقنة
Activité	نشاطية
Nier	نفى
Critique	نقد
Défaut	نقص
Antinomie	نقيضة
Mode	نمط
Modalité	نمطية/ جهوية
Nomos	نوموس
Nouménale	نومينالي
Comique	هزلي
Identique	هوهو/ مطابق
Identité	هوية
Instance	هيئة
Etre	وجود/ كيان
Existential	وجوداني
Apodictique	يقيني

ثبت المصطلحات
فرنسي ــ عربي

Absolu	مطلق
Abstrait	مجرد
Acteur	ممثل/ لاعب
Actif	نشيط/ فاعل
Action	فعل/ نشاط/ عمل
Activité	نشاطية
Actuel	راهن
Affection	تأثير
Affirmation	تأكيد
Affirmer	أكّد
Agent	فاعل حقيقي
Agir	نشيط/ فعل/ عمل
Agnosique	مصاب بالعمه
Aléatoire	عشوائي
Aliénation	استلاب
Altérité	آخرية
Analogie	تماثل

Antinomie	نقيضة
Apodictique	يقيني
Aporie	استعصاء
Appréhender	استوعب
Appréhension	استيعاب
Apprésentation	استحضار
Arbitraire	عشوائي
Assigner	نسب
Asymétrique	لامتناظر
Autonomie	استقلال ذاتي
Bien	خير
Bon sens	حس سليم
Ça	الهو
Catégoriale	مقولاتي
Cause suffisante	سبب كاف
Chaos	كاوس، فوضى
Chaosmos	فوضى كونية
Chosmos	كون/ كوسموس
Circulaire	دائري
Classification	تصنيف
Coefficient	معامِل
Coexistant	متعايش
Coexistence	تعايش
Coextentif	متماد
Cognition	تعرف
Comique	هزلي
Commensurabilité	مشاركة في المقياس

Complication	تعسير
Compliqué	معسّر
Compossobilité	تماكن
Compréhension	فهم
Concept	مفهوم
Conception	تصور
Concret	عيني
Contemplation	تأمل
Continu	مستمر
Continuité	استمرارية
Continuum	مجموعة اتصالية
Contraction	انقباض/ قبض/ اندغام/ إدغام
Contradiction	تناقض
Contraire	ضدّ
Création	إبداع
Critique	نقد
Croyance	اعتقاد
Cycle	دورة
Cyclique	دوري
Décentrement	إزاحة عن المركز
Défaut	نقص
Désignation	إشارة
Détendu	منفلت
Déterminer	عيّن
Différence	اختلاف
Différenciant	مخالِف
Différenciation	تخالف

Différencié	مخالَف
Différencier	خالف
Différentiant	مفاضِل
Différentiation	تفاضل
Différentié	مفاضَل
Différentiel	تفاضلي
Différentier	فاضَل
Dilemme	قياس الإحراج
Discontinuité	انقطاعية
Discorde	شقاق
Disparate	مباين
Disparité	مباينة
Dispars	مباين
Dissymétrie	عدم التناظر
Distinction	تمييز
Divergence	تباعد
Drame	دراما
Droit	حقّ، قانون
Durée	ديمومة
Effondement	لاأساس
Elément	عنصر
Elémentaire	أساسي/ عناصري
Empirisme	تجريبية
En soi	في ذاته
Enérgétique	علم الطاقة
Entropie	قصور حراري
Equivalence	تعادل

Equivoque	ملتبس
Eschatologique	أخروي
Esotérique	خفي/ باطني
Espace	مكان/ فضاء
Essence	ماهية
Essential	ماهوياني
Esthétiques	جماليات
Etendue	امتداد
Eternel Retour	عَوْد أبدي
Ethique	أخلاقيات
Etre	وجود/ كيان
Evolutif	تطوري
Excentrique	منحرف عن المركز
Existential	وجوداني
Expérimentation	تجريب
Explétif	زائد حشوي
Extension	ماصدق
Extériorité	برانية
Faculté	ملكة
Fausseté	كذب/ زيف
Faux	كاذب/ زائف
Fétiche	تيمة
Fiction	خيال
Figure	شكل/ صورة/ هيئة
Fixation	تثبيت
Flux	دفق
Fond	عمق/ قعر/ أساس

Force	قوة
Forme	شكل/ صورة
Foyer	مقر
Générique	في الجنس
Genèse	تكوين
Genre	جنس
Habitus	ملكة/ عادة
Hétéroclite	مغاير
Hétérogène	لامتجانس
Homogène	متجانس
Homonyme	مجانس
Hypothèse	فرضية
Hypothétique	شرطي
Idéal	مثالي/ مثل أعلى
Idée	أمثول
Idéel	مثلاني
Identique	هوهو/ مطابق
Identité	هوية
Image de la pensée	صورة الفكر
Immanence	محايثة
Immanent	محايث
Immémorial	سحيق
Implexe	معقد
Implication	تضمين
Implicite	ضمني
Impliquer	تضمن
Incommensurabilité	لا مشاركة في المقياس

Incompossibilité	لاتماكن
Indifférence	لااختلاف
Indifférenciant	لامخالِف
InDifférenciation	لاتخالف
Indifférencié	لامخالَف
Indifférent	لامختلف
Indifférentiant	لامفاضِل
Indifférentiation	لاتفاضل
Indifférentié	لامفاضَل
Indiquer	أشار
Individualité	فردية
Individuant	مفردِن
Individuation	فردنة
Infini	لاتناهي/ لامتناهي
Instance	هيئة
Intempestif	في غير زمنه
Intense	مشتد
Intensif	اشتدادي
Intensité	شدّة
Intérioriser	استبطن
Intériorité	جوانية
Intrinsèque	ضمني/ جوهري
Introjection	قذف داخلي
Itératif	تكراري/ ترددي
Je	أنا ـ فاعل
Logos	لوغوس/ عقل
Mathématisme	رياضيانية

Médiation	توسط
Même, le même	«عينه» الـ
Métamorphose	تحول
Misosophie	بغض الفلسفة
Mnemosyne	منيموزين/ إلهة الذاكرة
Modalité	نمطية/ جهوية
Mode	نمط
Moi	أنا
Morale	أخلاق
Multiplication	تكثير
Multiplier	كثر
Mysticisme	صوفية
Néant	عدم
Négation	سلب/ نفي
Négativité	سلبية
Nier	نفى
Nomos	نوموس
Notion	أفهوم
Nouménale	نومينالي
Objectale	موضوعاني
Objecteté	موضوعانية
Objectivité	موضوعية
Ontologie	أنطولوجيا
Opinion	رأي
Opposition	تعارض
Ordre	نظام
Orthodoxie	رأي مستقيم/ أرثوذكسية

Par l'absurde	[برهان] بالخلف
Paradoxe	مفارقة
Particulier	خاص/ جزئي/ فردي
Passer	مرّ/ مضى/ انتقل
Passif	متلق
Passion	انفعال
Perplexe	مربك
Perplication	تربيك
Perpliqué	مربك
Phantasme	استيهام
Plan d'immanence	مسطح محايثة
Pli	طيّة
Pluralité	تعددية
Pluriel	تعددي/ متعدد
Points cardinaux	جهات أصلية
Positif	إيجابي
Position	وضعية
Positivité	إيجابية
Pour soi	لذاته
Pouvoir	سلطة/ قدرة/ إمكانية
Précurseur sombre	سبّاق قاتم
Prédicable	يمكن استنتاجه
Prédicat	محمول
Présentation	إحضار
Prétendant	طامح
Prétention	طموح
Principe des indiscernables	مبدأ اللامتميزات

Problématique	إشكالية/ إشكالي
Problème	مشكلة
Processus	سياق
Proposition	قضية
Puissance	قدرة/ قوة
Raison	عقل/ سبب
Receptivité	تقبلية
Recognition	تحقق
Reconnaissance	تعرُّف/ اعتراف
Réflechir	تفكَّر
Réflexion	تفكُّر
Remarquable	بارز/ مجل
Remémoration	استذكار
Réminiscence	تذكُّر
Répétition	تكرار
Réplication	مضاعفة
Représentation	تمثُّل
Représenter	تمثَّل
Reproduction	إعادة إنتاج
Requisit	ضرورة تدليلية
Ressemblance	تشابُه
Sans fond	بلاعمق
Schéma	ترسيمة
Schème	ترسيم
Semblable	شبيه/ مشابه
Sensation	إحساس
Sens Commun	حس مشترك

Sensibilité	حساسية
Sexualité	جنسانية
Sexué	مجنسن
Sexuel	جنساني
Signal	علامة
Signe	علامة
Signifiant	دالّ
Signification	دلالة
Similarité	تصنُّع
Simulacre	مظهر خداع
Simuler	تصنع
Singularité	فرادة
Singulier	فريد
Soi	ذات
Solipsisme	متوحدانية
Solipsiste	متوحداني
Solitaire	متوحد
Spéculation	تأمُّل
Statut	مكانة
Stéréotypie	قولبية
Subtance	جوهر
Sujet	ذات فاعلة
Surdetermination	تعيين تضافري
Symétrie	تناظُر
Synthése	توليف
Systématisation	نسقنة
Système	نسق

Tautologie	تحصيل حاصل
Terme	حدّ/ مفردة/ تعبير
Thanatos	ثاناتوس/ موت
Thématique	موضوعاتية
Thème	موضوعة
Thétique	إطروحاتي
Total	شامل
Totalité	شمولي
Tragique	مأساوي
Transcendant	مجاوز
Transcendantal	متعال
Transfert	تحويل
Universel	كلي
Variable	متغير
Variation	تغيُّر
Vérité	حقيقة/ صدق
Vice-diction	ترادُف
Virtuel	افتراضي
Volonté de puissance	إرادة القدرة
Vrai	حقيقي/ صادق

المراجع

1 ـ العربية

كتب

زيناتي، جورج. **الفلسفة في مسارها**. بيروت: دار الأزمنة الحديثة، 2002.

2 ـ الأجنبية

Books

Abel, Niels Henrik. *Oeuvres complètes de Niels Henrik Abel.* Publiée par L. Sylow et S. Lie. Christiania (Norvège): Impr. de Grondahl and son, 1881. 2 vols.

Vol. 2: *Sur la résolution algébrique des équations.*

Abély, Xavier. *Les Stéréotypies.* Toulouse: C. Dirion, 1916.

Adamov, Arthur. *La Grande et la petite manoeuvre.* Paris: Persan-Beaumont, 1950.

Allemann, Beda. *Hölderlin et Heidegger.* Traduit de l'allemand par François Fédier. Paris: Presses universitaires de France, 1954.

Alquié, Ferdinand. *Le Désir d'éternité.* Paris: Presses universitaires de France, 1943. (Nouvelle encyclopédie philosophique)

Althusser, Louis. *Lire «le capital».* Paris: F. Maspéro, 1965. (Théorie, 2-3)

———. *Pour Marx.* Paris: F. Maspéro, 1965. (Théorie; 1)

Aristote. *Métaphysique.* [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Passim.* [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Le Politique.* [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Premiers analytiques.* [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Seconds analytiques.* [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Topiques.* [s. l.: s. n., s. d.].

Artaud, Antonin. *Oeuvres complètes.* [s. l.]: Gallimard, [s. d.].

Axelos, Kostas. *Vers la pensée planétaire, le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée.* Paris: Editions de minuit, 1964.

Bachelard, Gaston. *Le Rationalisme appliqué.* Paris: Presses universitaires de France, 1949.

Badiou, Alain. *Deleuze: La Clameur de l'être.* Paris: Hachette, 1997.

Ballanche, Pierre Simon. *Essais de palingénésie sociale.* Paris: Imp. de Jules Didot aîné, 1827-1829. 2 vols.

Beaufret, Jean. *Holderlin et Sophocle.* [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Le Poème de Parménide.* Paris: Presses universitaires de France, 1955.

———. *Remarques sur Oedipe et sur Antigone.* Paris: [s. n.], 1965. (10/18)

Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris: Edition du centenaire, [s. d.].

———. *L'Evolution créatrice.* [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Matière et mémoirè.* [s. l.]: Edition du centenaire, [s. d.].

———. *Oeuvres.* Textes annotés par André Robinet, introd. par Henri Gouhier. Paris: Presses universitaires de France, [s. d.].

Blanchot, Maurice. *L'Espace littéraire.* Paris: Gallimard, 1955.

———. *Le Livre à venir.* Paris: Gallimard, 1959.

Boltzmann, Ludwig. *Leçons sur la théorie des gaz.* Paris: Gauthier-Villars, 1898.

Bordas-Demoulin, Jean. *Le Cartésianisme, ou la véritable rénovation des sciences.* Paris: J. Hetzel, 1843. 2 vols.

Borges, Jorge Luis. *Fictions*. Traduit par Verdevoye et Ibarra. Paris: Gallimard, 1951.

———. *Fictions*. Paris: Gallimard, 1941.

Bouaniche, Arnaud. *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket, 2007.

Bouligand, Georges et Jean Desgranges. *Le Déclin des absolus mathématico-logiques*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1949. (Collection esprit et méthode; 1)

Butler, Samuel. *Erewhon*. Paris: Gallimard, 1872.

——. *La Vie et l'habitude*. Paris: Gallimard, 1878.

Butor, Michel. *La Modification*. Paris: Editions de minuit, 1957.

———. *Répertoire I*. Paris: Editions de minuit, 1960.

Camus, Albert. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard 1942. (Les Essais; 12)

Canguilhem, Georges. *Le Normal et le pathologique*. Paris: Presses universitaires de France, 1966.

Carnot, Lazare. *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitesimal*. Paris: Duprat, 1797.

Carroll, Lewis. *The Complete works of Lewis Carroll*. With an Introduction by Alexander Woollcott and the Illustrations by John Tenniel. London: The Nonesuch press, [n. d.].

Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1885.

Comte, Auguste. *Traité élémentaire de géométrie analytique*. Paris: [s. n.], 1843.

Dalcq, Albert. *L'Oeuf et son dynamisme organisateur*. Paris: A. Michel, 1941. (Sciences d'aujourd'hui)

Damascius. *Dubitationes et solutiones de primis principiis*. [n. p.]: Ruelle, [n. d.].

Damourette, Jacques et Edouard Pichon. *Des Mots à la pensée: Essai de grammaire de la langue française*. Paris: d'Astrey, 1911-1952.

Darwin, Charles. *L'Origine des espèces*. Paris: Reinwald, 1859.

Deleuze, Gilles. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.

———. *Différence et répétition*. Paris: Presses universitaires de France, 2000.

———. *Logique du sens*. Paris: Editions de minuit, 1969.

——— et Félix Guattari. *Qu'est-ce-que la philosophie?*. Paris: Editions de minuit, 1991.

Dequoy, Nicole. *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective*. Paris: Gauthier-Villars, 1955. (Collection de logique mathématique, serie A, 6)

Derrida, Jacques. *L'Ecriture et la différence*. Paris: Editions du seuil, 1967. (Tel quel)

Descartes, René. *Recherche de la vérité*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Paris: Garnier, [s. d.].

———. *Regulae*. [s. l.: s. n., s. d.].

Destouches-Février, Paulette. *Manifestations et sens de la notion de complementarité*. [s. l.]: Dialectica, 1948.

Duns Scot, J. *Opus oxoniense*. Garcia, Quaracchi.

Eco, Umberto. *L'Oeuvre ouverte*. Paris: Editions du seuil, 1962.

Eliade, Mircea. *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard, 1949. (Les Essais; 34)

Elie, Hubert. *Le Complexe significabile*. Paris: J. Vrin, 1936.

Faye, Jean-Pierre. *Analogues*. Paris: Editions du seuil, 1964.

Ferenczi, Sándor. *Entwicklungsziele der Psychoanalyse: zur Wechselbeziehung von Theorie und Praxis*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924. (Neue Arbeiten zur ärztlichen Psychoanalyse; Heft 1)

Feuerbach, Ludwig. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*. Paris: Presses universitaires de France, 1839.

Fink, Eugen. *Le Jeu comme symbole du monde*. Paris: Editions de minuit, 1960.

Flaubert, Gustave. *Bouvard et Pécuchet*. [s. l.: s. n., s. d.].

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses; une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

———. *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963.

Freud, Sigmund. *Au-delà du principe de plaisir.* Traduit par S. Jankélévitch. Paris: Payot, [s. d.].

———. *Inhibition, symptôme, angoisse.* Paris: Presses universitaires de France, 1968.

———. *Le Moi et le ça.* Traduction de l'allemand par le Dr. S. Jankélévitch. Paris: Payot, [s. d.].

———. *La Technique psychanalytique.* Paris: Presses universitaires de France, 1914.

Geoffroy Saint-Hilaire, Etienne. *Notions synthétiques, historiques et physiologiques de philosophie naturelle.* Paris: Dénain, 1837.

———. *Principes de philosophie zoologique.* Paris: Pichon et Didier, 1830.

Ghyka, Matila Costiescu. *Le Nombre d'or: Rites et rythmes pythagoriciens dans le développement de la civilisation occidentale.* Précédé d'une lettre de Paul Valéry. Paris: Gallimard, 1931.

Gilson, Etienne. *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales.* Paris: J. Vrin, 1952. (Etudes de philosophie médiévale; 42)

Gombrowicz, Witold. *Cosmos: Roman.* Traduit du polonais par Georges Sédir. Paris: Denoël, 1966. (Les Lettres nouvelles)

———. *Ferdydurke: Roman.* Traduit du polonais par Brone, préface de K. A. Jelenski. Paris: R. Julliard, 1958. (Les Lettres nouvelles; 26)

Gredt, Joseph. *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae.* Editio 7. Friburgi Brisgoviae: Herder and co., 1937. 2 vols.

Griss, G. F. C. *Sur la négation.* Amesterdam: [s. n.], 1948-1949.

Guénot, Lucien. *L'Espèce.* Paris: Doin, 1936.

Guéroult, Martial. *L'Evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte.* Paris: Société d'édition les belles lettres, 1930. 2 vols. (Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg; fasc. 50-51)

———. *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon.* Paris: F. Alcan, 1929. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Guillaume, Gustave. *Conférences de l'institut de linguistique de*

l'institut de Paris. Paris: [s. n.], 1939.

Guiraud, Paul. *Psychiatrie clinique*. Paris: Librairie Le François, 1956.

Gurvitch, Georges. *Dialectique et sociologie*. Paris: Flammarion, 1962. (Nouvelle bibliothèque scientifique)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *La Phénoménologie de l'esprit*. Traduction de Jean Hyppolite. Paris: Aubier, [s. d.].

———. *Logique*. Traduction par S. Jankélévitch. Paris: Aubier, [s. d.].

Heidegger, Martin. *Dépassement de la métaphysique*. [s. l.: s. n., s. d.].

. *Essais et conférences*. [s. l.: s. n., s. d.].

–. *L'Etre et le temps*. Traduit par Boehm et Waehlens. Paris: Gallimard, [s. d.].

———. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.

———. *Kant et le problème de la métaphysique*. Traduit par Waehlens et Biemel. Paris: N. R. F., [s. d.].

———. *Qu'appelle-t-on penser?*. Traduit par Becker et Granel. Paris: Presses universitaires de France, [s. d.].

———.*Qu'est-ce que la métaphysique?*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Vom Wesen des Grundes*. 3ème édition. [n. p.]: [n. pb.], 1949.

———. *Was ist Metaphysik?*. 4ème édition. [n. p.]: [n. pb.], 1943.

Heyting, Arend. *Les Fondements des mathématiques; intuitionnisme, théorie de la démonstration*. Traduction par Mme P. Février. Paris: Gauthier-Villars, 1934.

Hoene Wronski, Józef Maria. *Oeuvres mathématiques*. Paris: Hermann, 1817.

———. *Philosophie de la technie algorithmique*. [s. l.]: [s. n.], 1817.

———. *Philosophie de l'infini, contenant de contre-réflexions et des réflections sur la métaphysique du calcul infinitésimal*. Paris: Didot, 1814.

Hölderlin, Friedrich. *Remarques sur Oedipe. Remarques sur Antigone*. [s. l.]: [s. n.], 1804. (10/18)

Houël, Jules. *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire*. Paris: Gauthier-Villars, 1867.

Hume, David. *Traité de la nature humaine*. Paris: Aubier, 1739.

Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit par Ricoeur. Paris: Gallimard, [s. d.].

Hyppolite, Jean. *Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses universitaires de France, 1953. (Epiméthée; essais philosophiques)

Joachim de Flore. *L'Evangile éternel*. Paris: Rieder, [s. d.].

Joyce, James. *Finnegans wake*. London: Faber and Faber limited, 1939.

Jung, Carl Gustav. *Le Moi et l'inconscient*. Paris: Gallimard, 1935.

Kant, Emmanuel. *Appendice à la dialectique*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Critique de la raison pure*. Paris: Gibert, 1787.

———. *Critique du jugement*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Des Idées transcendantales*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Prolégomènes*. Paris: J. Vrin, 1783.

Kierkegaard, Soren. *Le Concept d'angoisse*. Paris: Gallimard, 1844.

———. *Crainte et tremblement*. Paris: Aubier, 1843.

———. *Etapes sur le chemin de la vie*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Journal*. Publiés en appendice de la traduction de Tisseau. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Les Miettes philosophiques*. Paris: [s. n.], 1844.

———. *La Répétition*. Traduites par Paul-Henri Tisseau. Paris: [s. n.], 1843.

Klossowski, Pierre. *Le Baphomet*. Paris: Mercure de France, 1966.

———. *Nietzsche, cahiers de Rayaumont*. Paris: Editions de minuit, 1966.

———. *Un si funeste désir*. Paris: Gallimard, 1963.

Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris: Editions du seuil, 1966. (Le Champ freudien)

———. *Le Mythe individuel du névrosé; ou, «Poésie et vérité» dans la névrose*. Paris: Centre de documentation universitaire, [s. d.].

Lalande, André. *Les Illusions évolutionnistes*. Paris: F. Alcan, 1930. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Laroche, Emmanuel. *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1949. (Etudes et commentaires; 6)

Lautman, Albert. *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*. Paris: Hermann and cie, 1938.

———. *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques*. Paris: Hermann and cie, 1939. (Actualités scientifiques et industrielles; 804)

———. *Symétrie et dissymétrie en mathématiques et en physique. Le Problème du temps*. Paris: Hermann and cie, 1946. (Essais philosophiques; no. 3)

Leibniz. *De la liberté*. [s. l.: s. n., s. d.].

———.*Lettre* à Arnauld 30 avril 1687. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Lettres de Leibniz à Arnauld*. 2ème édition. Paris: Janet, [s. d.].

———. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Nova Calculi differentialis application*. [s. l.]: [s. n.], 1964.

———. *Principes de la nature et de la grâce*. [s. l.]: [s. n.], 1714.

———. *Tentamen anagogicum*. [s. l.: s. n., s. d.].

Lévi-Strauss, Claude. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France, 1962. (Mythes et religions; 42)

———. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955. (Terre humaine)

Maïmon, Salomon. *Versuch über die Transcendentalphilosophie, mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniss und Anmerkungen*. Berlin: [n. pb.], 1790.

Maldiney, Henri. *Le Moi*. Cours résumé. [s. l.]: Bulletin faculté de Lyon, 1967.

Malebranche, Nicolas. *De la recherche de la vérité*. [s. l.: s. n., s. d.].

Martin, Jean-Clet. *Variations: La Philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot, 2005.

Marx, Karl. *Le 18-brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Editions sociales, 1852. (Eléments du communisme)

Meinong, Alexius. *Uber die bedeutung des Weber'schen gesetzes*. Hamburg: Verlag von Leopold Voss, 1896.

Mengue, Philippe. *Gilles Deleuze, ou, le système du multiple*. Paris: Editions kimé, 1994. (Collection philosophie, épistémologie)

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, [s. d.].

Meyer, François. *Problématique de l'évolution*. Paris: Presses universitaires de France, 1954.

Mugler, Charles. *Deux thèmes de la cosmologie-grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes*. Paris: Klincksieck, 1953.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Ainsi parlait Zarathoustra*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Considérations intempestives, Schopenhauer éducateur*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Ecce homo*. [n. p.: n. pb., n. d.].

———. *La Généalogie de la morale*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Humain, trop humain*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *(Musarion-Ausgabe)*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Traduit par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, [s. d.].

———. *Les Notes de 1881-1882*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Par-delà le bien et le mal*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *La Volonté de puissance*. Traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, [s. d.]. 2 vols.

———. *Werke, Kröner*. [n. p.: n. pb., n. d.].

———. *Zarathoustra*. [s. l.: s. n., s. d.].

Ortigues, Edmond. *Le Discours et le symbole*. Paris: Aubier, 1962.

Osborn, Henry Fairfield. *L'Origine et l'évolution de la vie*. Paris: Masson, 1917.

Paliard, Jacques. *Pensée implicite et perception visuelle, ébauche d'une optique psychologique*. Paris: Presses universitaires de France, 1949.

Péguy, Charles. *Clio*. Paris: Gallimard, 1917.

Perrier, Edmond. *Les Colonies animales et la formation des organismes*. Paris: Masson, 1881.

Piaget, Jean. *Introduction à l'épistémologie génétique*. Paris: Presses universitaires de France, 1949.

Platon. *Phédon*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *République*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Le Sophiste*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Le Théétète*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Timée*. [s. l.: s. n., s. d.].

Porphyre. *Isagoge*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: J. Vrin, [s. d.].

Pradines, Maurice. *Traité de psychologie générale*. Paris: Presses universitaires de France, 1943.

Proclus. *Commentaire du Parménide*. [s. l.: s. n., s. d.].

———. *Commentaires sur le 1er livre des éléments d'Euclide*. Paris: Desclée de Brouwer, [s. d.].

Proust, Marcel. *A La Recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard, [s. d.].

Redon, Odilon. *A soi-même: Journal (1867-1915): Notes sur la vie, l'art et les artistes*. Introduction de Jacques Morland. Paris: H. Floury, [s. d.].

Ricoeur, Paul. *De L'Interprétation*. Paris: Editions du seuil, 1965.

Rosenberg, Harold. *La Tradition du nouveau*. Traduit de l'américain par Anne Marchand. Paris: Editions de minuit, 1959.

Rosny, J. H. *Les Sciences et le pluralisme*. Paris: Alcan, 1922.

Rougier, Louis. *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein: Etudes de philosophie scientifique*. Paris: E. Chiron, 1922. (Bibliothèque de philosophie moderne)

Rousseau, Jean-Jacques. *La Nouvelle Héloïse*. [s. l.]: [s. n.], 1761.

Russell, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. [n. p.]: Allen and Unwin, 1903.

———. *Signification et vérité*. Traduit par Devaux. Paris: Flammarion, [s. d.].

Ruyer, Raymond. *Eléments de psycho-biologie.* Paris: Presses universitaires de France, 1946. (Bibliothèque de philosophie contemporaine, logique et philosophie des sciences)

———. *La Genèse des formes vivantes.* Paris: Flammarion, 1958.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale.* Paris: Payot, 1916.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Les Ages du monde.* Paris: Aubier, 1815.

———. *Essais.* Paris: Aubier, [s. d.].

———. *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine.* [s. l.: s. n., s. d.].

Schuhl, Pierre-Maxime. *Etudes platoniciennes.* Paris: Presses universitaires de France, 1960. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Selme, Léon. *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius: Essai sur la thermodynamique.* Paris: H. Dunod and E. Pinat, 1917.

Servien, Pius Servien Coculesco. *Principes d'esthétique.* Paris: Boivin, 1935.

———. *Science et poésie.* Paris: Flammarion, 1947.

Simondon, Gilbert. *L'Individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information.* Paris: Presses universitaires de France, 1964. (Epiméthée; essais philosophiques)

Sollers, Philippe. *Drame.* Paris: Editions du Seuil, 1965. (Tel quel)

Souriau, Michel. *Le Temps.* Paris: Alcan, 1937.

Spinoza. *Ethique.* [s. l.: s. n., s. d.].

Tarde, Jean Gabriel. *Essais et mélanges sociologiques.* Paris: Lyoñ 1895.

———. *La Logique sociale.* Paris: Alcan, 1893.

———. *Les Lois de l'imitation: Etude sociologique.* Paris: Alcan, 1890.

———. *Les Lois sociales.* Paris: Alcan, 1898.

———. *L'Opposition universelle: Essai d'une théorie des contraires.* Paris: Alcan, 1897.

Tournier, Michel. *Vendredi, ou, les limbes du Pacifique.* Paris: Gallimard, 1967.

Toynbee, Arnold. *L'Histoire un essai d'interprétation.* Traduit par Julia. Paris: N. R. F., [s. d.].

Troubetzkoï, Nikola Sergeevitch. *Principes de phonologie.* Traduit par J. Cantineau. Paris: C. Klincksieck, 1939.

Verriest, Georges. *Oeuvres mathématiques.* Paris: Gauthier-Villars, 1961.

Vialleton, Louis. *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes.* Paris: Doin, 1924.

Vico, Giambattista. *La Science nouvelle.* Paris: Nagel, 1744.

Vuillemin, Jules. *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne.* Paris: Presses universitaires de France, 1954.

———. *La Philosophie de l'algèbre.* Paris: Presses universitaires de France, 1962.

Wahl, Jean. *Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique.* Paris: Alcan, 1920.

Warrain, Francis. *L'Oeuvre philosophique de Hoené Wronski.* Paris: Les Editions véga, 1933.

Weismann, August. *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle.* Paris: Reinwald, 1892.

Zourabichvili, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement.* Paris: Presses universitaires de France, 1994. (Philosophies)

Periodicals

Beley, A. et J.-J. Lefrançois. «Aperçu séméiologique dramatique de quelques stéréotypies motrices chez l'enfant.» *Annales med. ps.*: avril 1962.

Blanchot, Maurice. «Le Rire des dieux.» *La Nouvelle revue française*: juillet 1965.

Brunschwig, Jacques. «Dialectique et ontologie chez Aristote.» *Revue philosophique*: 1964.

Destouches-Février, Paulette. «Rapports entre le calcul des problèmes el le calcul des propositions.» *Comptes rendus des séances de l'académie des sciences*: avril 1945.

Faye, Jean-Pierre et Philippe Sollers. «Débat sur le roman.» *Tel quel*: no. 17, 1964.

Foucault, Michel. «La Prose d'Actéon.» *La Nouvelle revue française*: mars 1964.

Griss, G. F. C. «Logique des mathématiques intuitionnistes sans négation.» *Comptes rendus de l'académie des Sciences*: 8 Novembre 1948.

Guéroult, Martial. » Espace, point et vide chez Leibniz.» *Revue de méthaphysique et de morale: 1946.*

Guiraud, Paul. «Analyse du symptôme stéréotypie.» *L'Encéphale*: Novembre 1936.

Lagache, Daniel. »Le Problème du transfert.» *Revue française de psychanalyse*: janvier 1952.

Lalande, André. «Valeur de la différence.» *Revue philosophique*: avril 1955.

Laplanche, Jean. «Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme.» *Les Temps modernes*: avril 1964.

Leclaire, Serge. «A La Recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses.» *L'Evolution psychiatrique*: no. 2, 1958.

———. «Les Eléments en jeu dans une psychanalyse.» *Cahiers pour l'analyse*: nos. 1, 3 et 5, 1966.

———. «La Mort dans la vie de l'obsédé.» *La Psychanalyse*: no. 2, 1956.

Miller, Jacques-Alain. «La Suture.» *Cahiers pour l'analyse*: no. 1, 1966.

Milner, J.-C. «Le Point du signifiant.» *Cahiers pour l'analyse*: no. 3, 1966.

Renouvier, Charles. «Les Labyrinthes de la métaphysique.» *La Critique philosophique*: 1877.

Ruyer, Raymond. «Le Relief axiologique et le sentiment de la profondeur.» *Revue de métaphysique et de morale*: juillet 1956.

الشاعر

الفهرس

- ب -

ـ ت ـ

- ج -

- ح -

ـ د ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

- ل -

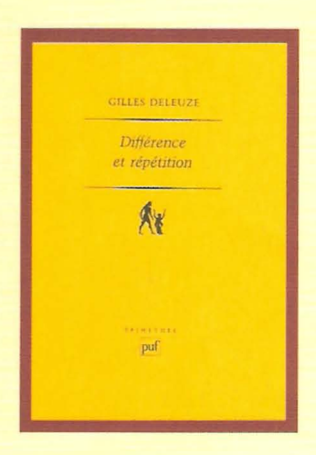
- م -

- ن -

- هـ -

الشاعر
www.books4all.net

الاختلاف والتكرار



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يتضمن مفهومٌ **ما** للاختلاف أكثرَ مما هو مجرّدُ اختلافٍ بين شيئين. وهو أيضاً ليس مجرّد اختلافٍ مفهوميّ، فهل يجب الذهابُ إلى اختلافٍ لامتناهٍ (لاهوتي) أو يجب الالتفاتُ نحو سببٍ ما لـ «**الحسّي**» (فيزيائي)؟؟ ثمّ، بحسب أيّ شروط يتكوّن مفهومٌ محض للاختلاف؟

ويتضمن مفهومٌ **ما** للتكرار أكثر مما هو مجرّدُ تكرارِ الشيء ذاتِهِ أو العنصر عينِهِ، فالأشياء والعناصر تفترضُ تكراراً أعمقَ، **تكراراً إيقاعياً**، أفلا يبحث الفنّ ـ ولكن الفكر أيضاً ـ عن هذا التكرار المتناقض (كيركغارد، نيتشه، بيغي)؟

أيّ حظ هو في أن يلتقي مفهوما: الاختلاف المحض، والتكرار العميق، ويتطابقان؟

- **جيل دولوز**: ولد سنة 1925، هو أستاذ فلسفة، علّم في جامعة باريس الثامنة ـ فانسين حتى سنة 1987. لم يشأ أن يصنّف نفسه ضمن أي تيار فكري، فبقي على هامش كل التيارات الكبرى، إلا أنه بقي طوال مسيرته الفكرية الفيلسوف المضاد للهيغلية بامتياز.

- **د. وفاء شعبان**: أستاذة الفلسفة في كلية التربية ـ الجامعة اللبنانية.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1360-2
9 789953 013602